L'IO NELLA FILOSOFIA GERMANICA

tot. Ho originale:

"Egotism in German philosophy" (1916)

"La logica di Hegel non è altro, a cappello, che l'ideologia psicologica trasferita nei campi dell'ontologia"

Gioberti (cit. da Galletti, Il Novecento, p. 25)

HORST

G. SANTAYANA

GIÀ PROFESSORE DI FILOSOFIA NELL' UNIVERSITÀ HARVARD

L' IO NELLA FILOSOFIA GERMANICA

TRADUZIONE

DI

LUCIANO ZAMPA

LANCIANO

R. CARABBA

EDITORE

PROPRIETÀ LETTERARIA
DELL' EDITORE R. CARABBA

Tip. R. Carabba

AVVERTENZA

L' opera di tradurre uno scritto forestiero incontra sempre due pericoli: primo quello di non interpretare fedelmente l' autore; secondo quello di offendere le ragioni della propria lingua.

Pertanto il traduttore di quest' opera egregia si è studiato, secondo il suo potere, di superare l' uno e l' altro cimento, e di non venire meno al debito di stima e di gratitudine verso l' illustre Autore il quale lo ha soccorso, con cura minuta e sapiente, nella dichiarazione e nella correzione dei passi più difficili.

L. Z.

PREFAZIONE

Questo libro è uno dei tanti che la presente guerra ha prodotto, ma è anche il frutto di una lunga gestazione. Per più di vent'anni, quando io insegnava filosofia nel collegio Harvard, ebbi continuamente a leggere e discutere la metafisica dei Tedeschi. Il disegno della quale mi apparve, sin dalle prime, alquanto discutibile. Sotto i suoi postulati oscuri e indefiniti sentivo una potenza sinistra, alcunchè insieme fallace ed aggressivo. Mi sembrava un metodo coartato di speculazione, lasciante più confusione che non ne trovasse, e divisato principalmente per uso dei materialisti pratici che vogliono chiamarsi idealisti, e dei razionalisti che

intendono rimanere teologi. Al tempo istesso il timore che il segreto di tale filosofia potesse sfuggirmi, giacchè il sangue e le tradizioni tentavano di attraversarmisi, mi spronava vivamente e sosteneva il mio sforzo d'intendere ciò che mi si presentava così confusamente. Volevo averne un concetto chiaro e giusto quanto mi fosse possibile, più chiaro e giusto, invero, di quello che verso sè stessa non fosse quella filosofia.

Del rimanente, la filosofia germanica non essendo mai stata la mia passione dominante, io scrivo come un libero osservatore, senza maniere professorali; facendo soltanto uso della mia semplice ragione di fronte a coloro che si arrogano un'autorità logica e uno spirituale primato cui essi lungi sono dal possedere.

Il lettore addottrinato nei sistemi germanici è libero, perciò, di non procedere oltre nella lettura. Mio oggetto non è il ripetere argomenti

a lui famigliari nella loro forma consueta, nè attendo a confutarli; l'oggetto mio si è il descriverli in modo intelligibile e giudicarli col criterio e per conto del libero studioso. Coloro che vogliono studiare la filosofia germanica possono ricorrere agli autori stessi. Ciò che intendo fornire qui è l'aroma della filosofia tedesca quale l'ho sentito al fiuto. Se il lettore ha subodorato qualche cosa di simile, tanto meglio: c'intenderemo l'un l'altro. La funzione della storia o della critica non è di riprodurre passivamente la materia del suo soggetto. Ce n'è abbastanza di un mondo reale e del massiccio edifizio della filosofia tedesca. La riflessione e la descrizione sono cose accessorie, le quali devono essere più alate e più elette dell'oggetto intorno a cui si aggirano. Esse sono echi della realtà nel campo dell'arte, abbozzi che possono rappresentare tutta la verità di cui sono capaci senza smentire le loro

limitate facoltà creative ; giacchè sono, di lor natura, simboli intellettuali, insieme indicativi ed originali.

L' egotismo, cioè la soggettività nel pensiero e la pertinacia in morale, che è l' anima della filosofia germanica, è cosa affatto spontanea. È la manifestazione naturale della sensibilità o patema in cui si trova ogni animale sulla terra ed ogni intelligenza nell' universo. Esso è parte inerente e iniziale della vita. Ma, come da ogni altro materiale accidente, bisogna farne astrazione e il minimo conto possibile. La perversità dei Tedeschi, la puerilità e la sofistica del loro sistema, sta soltanto nell' esaltare ciò ch' è purtroppo un impedimento al sapere, e nell' incaponirsi in una terrena stazione, donde lo spirito dell' uomo tende a sprigionarsi, almeno in ispirito.

Quest' io esaltato e caparbio, rivelatomi da lungo tempo a chiare note, personali e scienti-

fiche, nella filosofia tedesca, dovrebbe ora, sembrami, essere manifesto al mondo intero. Non già che i filosofi tedeschi siano responsabili della guerra, o di quella recrudescenza di fanatismo organato che la preparò dalla lunga. Eglino soltanto parteciparono e legittimarono, antiveggendolo, quello spirito di presunzione ostinata e di metafisica protervia che il popolo tedesco sta ora mettendo in atto. (1) Terribil cosa è una falsa religione, tanto più terribile quanto più profondamente è radicata nell'anima umana. Simile a tante altre false religioni che la precedettero, questa che ora inanimisce i Tedeschi ha mosso un doppio assalto contro l'umanità, uno con le armi, e l'altro con solenni asseverazioni e sofismi. Tale assalto, sebbene i suoi metodi possano talvolta essere dubbii, è stato da principio abbastanza generoso

(1) La guerra ferveva quando l'Autore scriveva queste pagine.

e onesto, non dissimile da quelli intentati in tempi diversi contro la libertà o la ragione da tutti i conquistatori e fondatori di religioni militanti. Anche il risultato sarà indubbiamente il medesimo. La libertà può essere inceppata, ma non uccisa ; la ragione può essere umiliata, ma non distrutta. Bisogna respingere, se è possibile, con la forza delle armi questo sinistro attentato ; ma, quand' anche la sorte delle armi fallisse, esso verrà annientato, col tempo, dalla resistenza morale invincibile che razze più mature e più sapienti sapranno sovrimporre alla rozza volontà del conquistatore.

L' IO NELLA FILOSOFIA GERMANICA

Capitolo I

Indole della filosofia tedesca in generale.

Quella che intendo chiamare, in questo scritto, filosofia germanica non è una medesima cosa con la filosofia che si ritrova in Germania. La religione dei Tedeschi è straniera a loro. La filosofia associata con la religione prima della Riforma, ed anche dopo nelle scuole cattoliche, è un portato degli ultimi tempi dell'impero romano. Anche la loro irreligione è forestiera ; e le scuole scettiche e scientifiche, che in altri paesi andavano per la maggiore, si sono pure radicate in Germania. Parimente, se ponessimo in conto da una parte i cattolici e i protestanti di vecchio stampo, e dall'altra i materialisti (che sè stessi chiamano monisti), troveremmo molto probabilmente che la maggioranza dei Tedeschi intelligenti teneva un modo di vedere cui la filosofia germanica deve rigettare del tutto, e che questa filosofia riesciva strana così a loro come ad altri popoli.

Imperocchè una filosofia originale e concettosa è sorta in Germania, così distinta, per indole e metodo, dalle filosofie greca e cattolica, come queste differiscono dai sistemi indiani. Il carattere proprio della filosofia germanica si è l'essere di proposito soggettiva, contenendosi nell'attività della coscienza. Vi si mostra bensì il mondo intero, ma a una certa distanza; esso è veduto e considerato soltanto come un'idea disegnata nella coscienza, secondo principii rintracciati dalle parti più personali e positive della mente, come il dovere, la volontà, o la grammatica del pensiero. La filosofia germanica è perspicace nell'inoltrarsi nell'interiorità. Checchè noi pensiamo della sua competenza in altre parti, certo essa esamina l'io (per quanto può uno studio introspettivo senza altri mezzi) con istraordinaria attenzione e sincerità. Col trovare il metodo trascendentale, e con lo studio del soggetto in proiezione e in prospettiva, essa ha scoperto un nuovo campo alla speculazione umana.

La religione forestiera e la irreligione forestiera della Germania sono ambedue incompatibili con la filosofia germanica. La quale non può accettare alcun dogma, perchè pone come suo principio fondamentale altre cose non esistere se non quelle immaginate: così Dio, e così la materia, viene tutto posseduto dal pensiero, e sta tutto quanto nel soggetto pensante.

L'idea che la conoscenza possa scoprire una qualsiasi cosa, o che alcuna cosa preesistente possa essere rivelata, è del tutto rinnegata: giacchè nulla vi è da scoprire; e quando anche ci fosse, la mente umana non vi giungerebbe, e potrebbe solo conseguire l'idea di ciò che evocasse dalla propria profondità. Tale idea potrebbe forse avere la sua ragione e necessità in quanto soggettivamente radicata nella volontà o nel dovere, ma non sarebbe mai giustificata da un suo supposto oggetto esterno, perchè non troverebbe oggetto che le corrispondesse. La filosofia germanica non è più atta a credere in Dio che nella materia, sebbene abbia a discorrere continuamente di ambedue.

Al tempo istesso questo subbiettivismo non è irreligioso; anzi è mistico, fidente, fervido; e possiede tutte le qualità che conferirono al nascente protestantesimo la sua forza religiosa. Esso è ribelle all'autorità esteriore e consapevole della propria intima luce e dei doveri assoluti. È pieno di fede, non di quella fede, s'intende, che pone le sue credenze sopra manchevole evidenza, ma di una profonda fiducia nell'istinto e nel destino.

Pure questa filosofia, piuttosto che religiosa, è romantica. Essa mira con passione agli oggetti suggeritile dal sentimento o dall'impulso; disprezza la prudenza e schernisce il di-

scernimento. In *Faust* e in *Pier Gynt* abbiamo un poetico riflesso della sua inspirazione genuina, libero dagli accomodamenti teologici e dalle declamazioni accademiche. È la filosofia avventuriera di una mente primitiva, sensibile, infantile, la quale ora fa il principe grazioso ed ora l'egoista vizioso e abbietto; filosofia ribelle ed esaltata, e spesso sensuale nel giovar sè stessa per via di esperimento, è anche la filosofia di un uomo avido di esperienza, ma sordo alle sue lezioni, incerto nell'ordine di natura, e aberrante intorno al dovere, ma fidente di esercitare un qualche occulto potere per addurre il mondo a servire la sua volontà e i suoi spirituali bisogni.

Tale temperamento rende impossibili del pari la felicità e la disperazione. Il suo empirismo è perenne. Non può perdere fede nel vitale impulso di cui è manifestazione; la sua fantasia, ingenuità e audace filosofia sono tutti disegni fatti dietro un'oscura esperienza. Nè può prendere i fatti esterni molto sul serio, poichè sono soltanto simboli dei suoi imperscrutabili impulsi. La parte giusta e modesta della filosofia germanica (se possiamo prestarle virtù dalle quali essa è profondamente aliena), si è che essa considera la mente umana come del tutto relativa e in ciò si diletta, allo stesso modo che i ragni o i porcomarini potrebbero dilettarsi della loro sensibilità senza sforzarsi, che sa-

rebbe vano, di vedere oltre le pareti della loro psicologica prigione.

Questa specie di agnosticismo in tono minore è palese nella *Critica della ragion pura.* Si riscontra in tono maggiore in Nietzsche, là dove ei sostiene la preferenza per l'illusione sopra il vero; e più misticamente viene manifestato dai pensatori intermedii. Più sono profondi, e più sono contenti e invaghiti di considerare soltanto le loro proprie creazioni. La loro teorica della conoscenza insegna che la conoscenza è impossibile. Voi conoscete solo la vostra così detta conoscenza, la quale per sè stessa non conosce niente; e perciò siete ridotto a fare l'autobiografia delle vostre illusioni.

Questa loro filosofia così circoscritta i Tedeschi chiamano idealismo, e propriamente, sotto diversi aspetti. Essa è psicologicamente idealistica in quanto considera la vita del pensiero come priva di fondamento esterno e inclusiva di tutto ciò che è, e nega che un mondo materiale esista salvo che come un'idea necessariamente nata nella mente. È pure idealistica in ciò che pone dietro l'esperienza un presidio di concetti e non di materia: un larvato disegno di leggi, categorie, principii morali o logici che hanno da essere l'imbottitura e lo scheletro dell'esperienza sensibile, attribuendo a tutto ciò una qualche sostanza e un significato.

Ed è anche idealistica nel giro delle cose morali, poichè approva la ricerca degli oggetti immediati della volontà, senza tentennare nè tener conto delle conseguenze. Questi fini diretti sono ideali, mentre che la felicità, o ogni altra soddisfazione fondata su rinunzia o compromesso, sembra a questi esaltati filosofi la meta di animi cupidi e degeneri. Il vocabolo *idealismo*, usato in tal senso, non deve fuorviarci; significa simpatia con la vita e con le sue passioni, specialmente con quelle intellettuali e politiche; nè vuol dire affatto disgusto dei beni o dei mezzi materiali. L'immaginazione morale tedesca si trova nella sua prima fase, cioè dogmatica, non nella seconda o critica; ed ama più la vita che la sapienza.

V'è, s'intende, un significato (quello originale) della voce idealismo, di cui questa filosofia nulla sa, il senso platonico e poetico nel quale l'ideale è qualche cosa di meglio del fatto. L'idealista di Platone è l'uomo votato alla perfezione, tanto che egli vede in ogni cosa non la realtà ma il perfetto ideale che la realtà fa desiderare e consiglia. Hegel, invero, abbozzò un ritratto delle cose, secondo ciò ch'ei credeva la loro ideale natura; ma lo fece più brutto e più triste delle cose stesse. L'ideale platonico richiede una facoltà di contemplazione appassionata, un ardore immaginoso che balza dal senso delle cose verso le mete della bel-

lezza e del desiderio. Disdegna la terra e crede nel cielo ; il che è una forma di religione assai esosa ai Tedeschi ; ai quali sembra non solo visionaria, ma quasi empia. Imperocchè la loro religione si riveste di pietà ed affetto verso ogni cosa rozza, imperfetta, instabile e progressiva. Essi anelano a conseguire l'irraggiungibile e ad imbattersi nell'impreveduto. Tale romantica bramosia si associa col gusto di ciò ch'è appariscente ed enfatico nelle arti plastiche, e delle sottili sensazioni prodotte dalla musica. Anzi il loro idealismo è la religione dell'attualità ; niente ripudia della quotidiana esperienza della vita, ma di null'altro si cura che sia sostanzialmente diverso. Esso mira a ottenere *più* della stessa cosa, credendo in un incremento perpetuo ; il che è un concetto ambiguo. Ciò che questi idealisti hanno caro sotto specie di progresso si è il piacere vitale della transizione, il quale abitualmente consiste più nello spogliare il loro presente stato che nel raggiungimento di uno migliore. Infatti essi si affannano e lottano continuamente, e con un curioso istinto, profondamente animale, si aggrappano a questo interminabile sforzo e lo santificano quanto più ne vengono straziati e smarriti, altamente proclamandolo assoluto, infinito e divino.

Tale è, in succinto, la filosofia germanica, almeno tale potrebbe dirsi che sia, se pure per

darne una chiara esposizione non siamo costretti a snaturarla. Però una delle sue note distintive, tolta la quale essa si dileguerebbe, è l'ambiguità. Non potete affermare che il mondo naturale sia il prodotto della mente umana senza alterare il significato della voce « *mente* » e della voce « *umana* ». Non potete negare che vi sia una sostanza senza trasmutare in una sostanza qualunque altra cosa supponiate in sua vece. Nè potete immedesimare voi stesso con Dio senza asserire e negare in pari tempo l'esistenza di Dio e di voi medesimo. Quando mi tirate fuori la coscienza sociale, non dovete mai decidere se intendete la coscienza che i singoli hanno della società, oppure una fittizia consapevolezza che la società abbia di sè stessa ; imperocchè il primo senso sprecherebbe la vostra eloquenza, e il secondo tradirebbe la vostra mitologia.

In tutte queste equivocazioni non tanto si tratta di cambio del vocabolario, nè di quel mutevole uso che il tempo porta con sè. Soltanto la permanenza degli antichi significati fornisce l'addentellato alle locuzioni che li modificano e li identificano coi loro opposti. E perciò quando vi date a tali speculazioni vi tocca sempre rimanere incerto intorno al proprio significato di ciò che state discorrendo. Un pensiero indefinito, involuto, dubbio vi trascina come una corrente. Il vostro scetticismo

non deve alterare il vostro senso comune ; la vostra condotta non deve manifestare le vostre opinioni radicali ; un certo *afflato* deve sospingervi nobilmente avanti attraverso una perpetua inconsistenza di pensiero. Dovete sempre pensare non quello che è oggetto del vostro pensiero, ma solo voi stesso o « *qualche cosa superiore* ». Procedendo diversamente non potete vivere questa filosofia, nè intenderne l'intimo senso.

La stessa esistenza di questo sistema, come quella di ogni altro, dimostra che un allettamento a costruirlo si ritrova talvolta nell'esperienza o nel linguaggio o negli intrecci della riflessione. Il che non vuol dire che debba esservi alcuna solidità. La filosofia germanica è una specie di religione, e come altre religioni, è capace di appropriarsi un gran tesoro di sapienza, pure avendo a fondamento la follia. La qual follia fondamentale non difetta di plausibili cause ; basta una sola visita a una casa di matti per essere tentati di asserire che la mente umana non conosce niente fuorchè le idee ch'essa crea ; non per tanto l'asserto è falso, e tale facile scetticismo smarrisce il concetto della natura della conoscenza. Le menti più diverse, poichè non considerano sè stesse, possono facilmente guardare allo stesso oggetto. Soltanto il maniaco guarda fisso alle proprie idee ; confonde sè stesso con le sue percezioni, e proiet-

tandole in falso campo, fa gli oggetti circostanti differenti da quello che sono. Ma le percezioni vengono originate dagli oggetti esteriori ; producono una reazione fisica o qualche interna preparazione per tale reazione. Esse sono avvisi. Il porcomarino e il ragno non sono chiusi nella coscienza di sè stessi ; quantunque ci sia estraneo il linguaggio de' loro sensi, essi conoscono il mare e l'aria che noi conosciamo, e devono risentirne le mutazioni e gli accidenti medesimi che c' incontrano ; inoltre tocca loro talvolta d' incontrarsi con noi, per loro disgrazia. La loro conoscenza non finisce nella percezione tradotta nel linguaggio dei loro sensi, qualunque esso sia, ma vola col significato di quel linguaggio e saluta le forze con le quali essi hanno a lottare, e a cui noi pure ci troviamo di fronte. Da queste forze convergenti e filtrate attraverso le lenti e gli schermi del senso nasce la conoscenza. Ora il fermare la nostra attenzione su quegli schermi e su quelle lenti e dire che altro non conosciamo, gli è uno snaturare assai poco onestamente i fatti osservati. Il che se realmente ci venisse fatto, dovremmo ripudiare il primo atto dell' intelligenza e renderci artificialmente idioti. Eppure questa sofisticazione è il primo principio della filosofia germanica (preso però da fonte non germanica), ed è la tesi ammessa come dimostrata nella *Critica della Ragion pura* del Kant.

Capitolo II

L'eredità protestante.

Secondo Fichte ed Hegel, il popolo tedesco è chiamato dalla Provvidenza ad ottenere il primato nella storia dell'universo.

Un po' di considerazione di tale credenza ci introdurrà più sicuramente nel cuore della filosofia germanica, che non potrebbe il solito affaticarsi intorno ad essa mediante la così detta teoria della conoscenza. Questa teoria della conoscenza è un intreccio di equivocazioni; ma quand'anche fosse giusta, rivestirebbe a ogni modo un non so che di tecnico o teoretico. Ora la parte teoretica di una grande filosofia, per quanto sia pregevole in sè stessa, non ne disegna quasi mai le idee essenziali. Le quali sono anzi derivate da istinti o tradizioni cui la teorica del sistema ha per fine di sostenere; o, almeno, esse idee mostrano come tale teorica debba essere applicata e interpretata.

Quando leggiamo nel Fichte e nell'Hegel l'accenno a un disegno provvidenziale del mondo, noi argomentiamo che, a giudizio loro, la storia delle cose non è infinita nè infinitamente varia, ma ha un campo chiuso come un'azione drammatica nella quale una nazione (proprio quell'una a cui questi filosofi appartengono)

tiene il posto centrale e la prima parte: e tosto ci accorgiamo che la loro è una filosofia rivelata. Essa è l'erede del Giudaismo. Non avrebbe mai potuto nascere dalla libera osservazione della vita e della natura, come la filosofia della Grecia o del Rinascimento. Essa è una teologia protestante fattasi razionalista. L'elemento della fede religiosa, giusta il significato protestante della parola fede, è essenziale della detta filosofia. Ma può essere scettica a suo talento riguardo alla testimonianza della tradizione, e financo riguardo alla testimonianza dei sensi. Essa può ridurre la natura e Dio a finzioni della mente, ma, non ostante la sua critica di tutti i dati di fatto, rimarrà profondamente persuasa che lo spirito inquirente ed affaticantesi interiormente è indefettibile e divino. Non trasformerà mai alcuna cosa, e nemmeno l'intelletto, in apparenze sfrenate e malagevoli, come potrebbe fare un libero idealismo. Ma col suo scetticismo tutte le cose convertirà in idee per avvincerle più strettamente al tornaconto morale del pensatore. Questi morali desiderati essa leverà a cielo, comunque umani e patetici possano sembrare al profano; li proclamerà infondati ma immutabili; e non ammetterà mai il sospetto che tutte le cose non possano assoggettarsi a loro.

Dal medesimo principio di Fichte e di Hegel impariamo che nel disegno del mondo, quale

vien concepito da questa rivelata filosofia, le figure principali non sono persone singole, sia il Creatore, il Redentore, o un'anima individuale, ma sono le nazioni e le instituzioni. Egli è proprio dell'essenza del Protestantesimo e della filosofia germanica che la religione vada eliminando i personaggi soprannaturali e il conforto delle personali speranze, e che tutta consista nel dovere di vivere virilmente e coscienziosamente la vita convenzionale di questo mondo. Non tutta, s'intende, la vita del mondo, giacchè le religioni allegre e molte altre piacevolezze sono escluse, o soltanto ammesse come gingilli infantili. In vero la religione positiva scompare, e così pure le frivolezze mondane; e solo rimane una mondanità consacrata cioè voluta e imposta come un dovere. Come nel panteismo Dio è connaturato con le forze cosmiche, così nella filosofia germanica la pietà biblica dei primi protestanti si secolarizza in un fervore sociale e patriottico.

La filosofia germanica ha eredato dal Protestantesimo l'ardore e l'intenzione pia; ed insieme una disposizione a ritenere, per qualunque novità d'opinioni le talentasse di mettere innanzi, i nomi delle passate credenze. Per esempio, Dio, libertà e immortalità possono essere scambiati coi loro opposti, giacchè l'oracolo della fede è interno; ma tali nomi possono mantenersi in accordo col sentire che ciò che oggi

per essi s'intende quadra assai meglio che non il loro primitivo significato. Poniamo che Dio ci si appressasse, ed abitasse in noi in forma di un'energia vitale, che la libertà significasse realmente personalità, che l'immortalità, alfine, risultasse una medesima cosa col progresso umano infinito, e che tali nuovi concetti ci soddisfacessero ed incuorassero, allo stesso modo che le effimere idee di Dio, di libertà e d'immortalità soddisfacevano ed incuoravano i nostri padri; e allora qual ragione ci vieterebbe di significare i nostri nuovi concetti con quei vocaboli sanzionati dall'uso, e di mostrare così la continuità della religione in pieno progresso scientifico? Questo espediente non è sempre infinto. Era ingenuo in uomini come Spinoza ed Emerson, i quali, addetti dapprima a una religione positiva, si volsero bel bello, per certe loro vie parte mistiche e parte intellettuali, verso la natura quale la loro eloquente immaginazione vagheggiava. Ma semplice o manierato che sia tale abito ha il pregio di rendere più scorrevoli le ruote del progresso con una sacra unzione. Agevolando il mutamento esso offusca la coscienza del mutamento, e induce l'uomo ad associare con le sue nuove opinioni sentimenti logicamente incompatibili con esse. Per ciò possiamo intendere come tante persone di mite indole siano allettate dalla filosofia germanica, la quale di certo non è mite.

La bellezza e il tormento del Protestantesimo stanno in ciò che esso dà largo adito a ciò che si ritrova oltre i suoi confini. E questa sua qualità progressiva ha trasmesso tale quale a tutti i sistemi di filosofia germanica. Non già che ciascuno di questi non creda sè stesso vero e finale, come le prime sette protestanti ; ma, suo malgrado, suggerisce ulteriori questioni. C'è da aspettarsi, quindi, che i più conservatori di ogni sistema provocheranno le proteste della veniente generazione ; ma è difficile dire se tale incostanza sia fiacchezza o semplicemente lealtà al principio del progresso. Il Kant era un puritano ; riveriva la legge del diritto come immutabile e santa, che forse non era mai stata obbedita nel mondo. Il Fichte era alquanto più libero nel suo Calvinismo ; egli ammetteva la legge del diritto come la potenza attiva per tutto nella vita e nella natura, quantunque potesse tal legge essere stata tradita da una generazione decaduta ed egotista. L' Hegel era un luterano di spirito libero e superiore ; vedeva la volontà divina effettuarsi necessariamente e continuamente nel mondo, sebbene possiamo non riconoscere tal fatto, causa la grettezza de' nostri morali giudizi. Lo Schopenhauer, prendendo di nuovo parte per questo umano giudizio, si ribellò contro quel crudele ottimismo, e divenne ateo sdegnoso. In Nietzsche troviamo l' ateo esultante. Ei credette ufficio del-

l'uomo di assecondare l'andamento, comunque rovinoso, delle cose, a fine di appropriarsene la forza impetuosa ed essere per un momento l'alta cresta dell'onda.

Il Protestantesimo non fu una riforma accidentale pel fatto che trovò la chiesa corrotta ; fu una riforma essenziale, in quanto che ognuno deve interpretare di nuovo la Bibbia e le pratiche della chiesa nel proprio spirito. Se alcuno accettasse tali cose senza rinnovarle alla luce della sua personale religiosa esperienza, non conseguirebbe mai ciò che il Protestantesimo crede una religione viva. La filosofia germanica ha eredato questa proprietà. La quale non è un patrimonio di scienza che possa trasmettersi bello e fatto ; è essenzialmente una riforma, una disamina della conoscenza tradizionale che ciascun neofita deve fare da sè, pena il rendere un vano servizio alla verità trascendentale, e il rimanere nel cuore non rigenerato. Suo principal compito è convertirsi ; ei deve confutare per proprio conto le opinioni naturali con le quali egli e gli altri uomini hanno cominciato a vivere. Inoltre questi pregiudizii, simili alle tentazioni di Satana, si riproducono immancabilmente in ogni generazione, anche nel filosofo, tra un momento e l'altro della riflessione, tanto ch'egli deve sempre, per suo presidio, ricapitolare dal principio i suoi argomenti. Ciascun nuovo idealista in

ognuno dei suoi libri, e spesso in ogni lezione e in ogni capitolo, deve ritornare da capo a confutare gli stessi avversarii, materialismo, naturalismo, dualismo, o altro che dir si voglia. Per quanto ogni giorno li sentenzii morti, ei deve di nuovo combatterli nel suo spirito il dì veniente. Donde il suo timore continuo di smarrirsi, o che il mondo lo scordi. Per conservare la sua libertà e il suo ideale ei deve conquistarli nuovamente ogni giorno. Siffatta filosofia è piccina, critica, sofistica; e piatisce eternamente con idee che non si possono fugare.

Il Protestantesimo, non ostante la sua indole personale, voleva ritornare al Cristianesimo primitivo. Questo desiderio moveva in parte da una fede convenzionale nelle Scritture, e in parte da una intima simpatia per l'esperienza religiosa. La religione e la filosofia germanica soffrono di nostalgia: bramano di essere ancora una volta primitive. E tuttora rimangono primitive di spirito e spontanee, e vanno a tastoni, anche nel colmo della più farraginosa erudizione, simili a una composizione del Dürer, dove carne, pesce e pollame riempiono ogni angolo, pur rimanendo essa primitiva, enigmatica, e oppressa. Una mente così semplice, ma sovraccarica, si smarrisce nell'ammirazione della sua profondità e ricchezza; ed è anzi impotente ed immatura; non ha imparato a discernere ciò che è sufficiente, o a contentarsi del meglio.

Secondo i Tedeschi la fede dev' essere una certezza primitiva e infondata, non una conoscenza degna di credito perchè trasmessa da altri la cui esperienza possa essere stata maggiore della nostra. Anche la filosofia non è concepita come un ragionevole adattamento a ciò che ne consta essere la costituzione del mondo ; essa è principalmente una critica intenta a distruggere la supposta conoscenza, e poscia, quando la primitiva innocenza è stata felicemente instaurata, è una scommessa o domanda fatta oltre ogni evidenza, e a dispetto di ogni evidenza, obbedendo ad un impulso innato. S' intende, per concessione fatta ai pusilli fratelli, che l' esperienza sembrerà, in fine, soddisfare a questi desiderati, e che vinceremo le nostre scommesse e le nostre guerre ; ma il caposaldo, che la filosofia germanica ha preso dal Protestantesimo, si è che l' autorità della fede è intrinseca ed assoluta, laddove ogni argomento estrinseco di questa è discutibile e non essenziale alla ragionevolezza dei suoi postulati. In ciò si manifesta una proprietà fondamentale della scuola. Portata alla sua conclusione logica (il che raramente avviene), essa conduce alla dottrina ultraromantica ed ultraidealistica che il puro concetto del vero o del fatto è una finzione della volontà inventata per soddisfare il nostro desiderio di fermare nel pensiero un punto di riferenza. In questa dottrina possiamo

vedere l'apice della ribellione protestante contro la mediazione in religione, contro l'autorità esteriore, e contro il dogma.

Il precetto protestante di studiare le Scritture e il sentimento che ogni uomo deve risolvere per proprio conto le più ardue questioni, hanno promosso l'ardore con cui la scienza e l'erudizione sono state coltivate in Germania. In nessun altro paese si diedero tanti professori, così ingegnosi e bene associati (non ostante le crude polemiche) in ogni ramo di studii. Però siccome il motivo genuino era quello di salvare l'anima, così ha spesso sopravissuto una certa maniera apologetica e scolastica: la conclusione è pregiudicata, e l'io si manifesta anche nella scienza. Perchè, sebbene il Protestantesimo sia favorevole alle indagini e agli studii, è quasi incompatibile con la chiarezza del pensiero e con la libertà essenziale dell'atteggiamento. Se la ragione moderatrice non è politica o religiosa, essa è almeno « *filosofica* », cioè arbitraria.

Dobbiamo rammentarci che la maggior parte dei « *fatti* », sui quali poggiano le teorie, sono fatti riferiti o dedotti, e che tali sono tutti i fatti delle scienze storiche, giacchè i documenti e le fonti devono essere prima giudicati genuini o spurii dal filosofo critico. In questo campo i presupposti e i metodi personali di illazione determinano ciò che sarà ammesso come fatto;

e niente diciamo dell' interpretazione che se ne farà. Onde uno squarcio di critica biblica o omerica, una storia di Roma o di Germania diventa spesso un piccolo sistema di filosofia dell' *io*, stabilita e sostenuta con ardore paterno e con tutta l' esaltazione di un profeta che propugna le sue inspirazioni soprannaturali.

La distinzione tra Maria e Marta non è una distinzione tedesca: in Germania l' estatico idealista è affaccendato attorno a molte cose, così che il suo operare è, di natura, avventato, e la sua contemplazione irrequieta. Solo il principio va considerato come spirituale, mentre le applicazioni vogliono esserne tutte materiali e mondane. Non v'è paradosso nell'idealismo germanico nel volgersi alla scienza materiale, al commercio, e alla guerra per un nuovo campo di operazione. Nè significa degenerazione l'estendersi della sua vocazione, specialmente quando gli altri fini ideali dello stato, cioè scienza pura, arte, organamento sociale, sono coltivati ad un tempo con lo stesso ardore. La prova di un vero idealista tedesco sta nel dimenticare e posporre la sua personale felicità a qualsivoglia servizio lo stato possa richiedergli.

In confronto di questa fedeltà politica le opinioni mutevoli degli uomini si equivalgono tutte rispetto alla vera religione. Questione non è di *rettitudine* d' opinione o di condotta, giacchè non v' ha per l' idealista una regola esteriore

di verità, d'esistenza, o d'eccellenza, dalla quale tale rettitudine possa dipendere. Le idee, essendo un'esperienza reale, non possono avere un ulteriore oggetto d'esperienza. Il pensiero è soltanto più o meno ricco, accurato, o impetuoso, simile a un componimento musicale, e più o meno consistente con sè stesso. Ella è tutta una questione di profondità e pienezza d'esperienza, ottenuta con l'aprirsi la via attraverso quest'esistenza visionaria e incantata, il cui segreto intento è di favorire l'io nel suo sviluppo. In questa filosofia l'immaginazione sostenuta si chiama sapere, l'illusione che non si smentisce è detta verità, e la volontà sistematica si gabella per virtù.

La sola sanzione o giustificazione che una tale credenza ricercherà si ritrova manifestamente nella volontà di riaffermarla. Qui la religione è il proprio cielo di sè stessa, e la fede è la sola prova della sua propria verità. Ciò che infine si concorda nell'accettare, non è l'esperienza per la quale l'uomo è veramente passato, ma soltanto l'eco di questa esperienza risonante alle orecchie mistiche. Anche la memoria si presta al servizio dell'io. Il soggettivismo può imperare anche nel soggetto e, nel momento della maggiore esaltazione di questo, sostituire l'idea di lui stesso in luogo della povera animula vaga ch'egli era di fatto.

I filosofi tedeschi hanno portato il Prote-

stantesimo oltre i suoi confini. Essi hanno disgiunto i due fattori associati nelle religioni tradizionali. Ne hanno ritenuto uno, cioè la fede vitale o fiducia in sè stesso della volontà dell'animale umano; ed hanno rigettato l'altro, cioè gli ammaestramenti dell'esperienza. A quale delle due cose debba ora darsi il nome di religione, se pure debba darsi ad alcuna delle due, poco monta. Ciò che importa si è di sapere a che cosa stiamo attaccati, sia che la chiamiamo religione o irreligione.

Capitolo III

Trascendentalismo.

Fichte, chiamando Locke il pessimo de' filosofi, gli si dimostrò ingrato, giacchè la sua filosofia era fondata sopra uno degli errori di Locke. Fu Locke il primo che scrutasse nel proprio petto per iscoprirvi le proprietà genuine dell'oro e di una mela; ed è certo che solo un difetto di logica e di coraggio lo trattenne dal trovare l'universo intero nel medesimo generoso recesso. Questo metodo di cercare la realtà nel proprio petto fu praticato con logica e coraggio dai Tedeschi, e divenne il metodo trascendentale, sebbene bisogna riconoscere che il petto germanico non era più quella parte anatomica che Locke intendeva scrutare, ma soltanto un

punto metafisico di partenza, un io nomade che può essere qui, colà e in ogni dove a un tempo, trovandosi presente in ogni luogo d'onde il pensiero o la volontà possano essere indotti ad irraggiarsi. Era un io non così agevole ad afferrarsi come l'anima di Locke, la quale viaggiava nella stessa carrozza con lui da Londra a Oxford. Epperò l'abito di ricercare ogni cosa scrutando il proprio seno e perlustrando minutamente la propria memoria ed esperienza, produsse col tempo tutta la scuola filosofica detta romantica e soggettiva.

Leibniz, il primo dei filosofi tedeschi, quantunque avverso al sensualismo di Locke e alla sua fiacchezza di logica, fu anche più esplicito nell'assegnare un significato ideale a tutti gli oggetti sensibili. L'anima, diceva egli, non ha finestre e, poteva aggiungere, nemmeno porte; nessuna luce può venirle di fuori; ed essa non potrebbe esercitare alcuna forza transitiva o modificare comunque ciò che sta oltre i limiti del suo isolato recinto. Essa è una *camera oscura*, recante un universo dipinto sulle sue impenetrabili pareti. I mutamenti che andarono producendosi in lei erano simili a quelli di un sogno, causati dalla pressione delle energie e della fecondità rinchiusevi; giacchè il Creatore, creandola, la caricò come un orologio, destinato a camminar sempre, battendo le ore interminabilmente e con rintocchi sempre più sonori.

Così, in miniatura, e con una chiarezza e bellezza non mai pareggiata di poi, ci viene esposta la natura e l'attività dell'io trascendentale: un giro circoscritto d'esperienza, oltre il quale non si ammette relazione con checchessia, ma infinito nello sviluppo delle sue proprie potenze, e guidate da una forza interna secondo un disegno inconsapevole perchè innato. Tutte le funzioni, tutti i principii d'interpretazione, tutti i dati, tutti gli oggetti contemplati, agiscono dentro questa vita individuale, variandone la prospettiva, e dando prova delle sue riposte ricchezze.

Nondimeno gli ultimi idealisti, ingrati verso il Locke dal quale avevano preso il loro primo principio, furono pure ingrati al Leibniz a cui erano debitori del loro finale concetto, anticipato da lui in tutta la sua ampiezza. Tale ingratitudine aveva, s'intende, le sue ragioni. Il Leibniz, come gli altri trascendentalisti, aveva supposto che gli oggetti del senso, in quanto l'esperienza li dimostra, fossero prodotti della natura latente dell'anima; ma aveva altresì immaginato che vi fossero molte anime diverse, tante quanti gli atomi del mondo fisico, e che le immagini nascenti in ciascuna di quelle fossero segni della presenza e della condizione di esistenza dei loro compagni. Così la percezione, sebbene latrice direttamente di una sola idea, come in un sogno, simboleggiava indirettamente una realtà

esteriore, simile ad un sogno recante un significato e capace d'interpretazione. Inoltre il Leibniz, razionalista invitto, riteneva che il veggente atto a leggere in questo sogno fosse la ragione, e che qualunque cosa la ragione concepisse come giusto e necessariamente esistente, dovesse essere vero nel gran mondo esteriore.

Da questo punto il Kant deviò verso il suo radicale subbiettivamento della conoscenza. La sua mente erasi aperta, più di quella del Leibniz, agl'influssi della psicologia inglese, ed essendosi stufata più a lungo nella propria salsa, non potè trattenersi dal domandare come mai, se i sensi potevano rivelare soltanto le idee del senso, potesse la ragione rivelare ogni cosa fuorchè le idee della ragione. Quelle illazioni, che il Leibniz aveva concesso allo spirito di trarre, nel suo solitario isolamento, intorno al vasto mondo esteriore, vennero dal più scrupoloso Kant ridotte a scarabocchi tracciati sulle pareti del carcere dello spirito stesso. Tali scarabocchi egli ufficialmente chiamò idee della ragione pura, cioè della ragione priva di altri presidii; tuttavia nel suo privato intendimento continuò docilmente a consentire col Leibniz e a credere vere le dette idee.

Secondo Kant, non v'era anomalia in tale condizione dell'animo. Un'idea poteva per avventura essere l'immagine di una cosa reale, ma noi non potremmo mai sapere che ciò fosse.

Imperocchè la dimostrazione dovrebbe esserne fornita da un' altra idea, nella quale terminerebbe. L'ipotesi e la sua conferma sarebbero similmente mentali, giacchè l' esperienza versava sulle idee e non poteva quindi conoscere altro che le rappresentazioni successive dello spirito.

Chi avesse domandato al Leibniz che cosa causava il processo secondo il quale le percezioni giungevano allo spirito, egli avrebbe certamente risposto che il Creatore lo aveva ordinato, ossia (traducendo il simbolo nel suo equivalente analitico, secondo il sistema di lui) che ciò dipendeva dalla innata polarità o predisposizione della mente a svilupparsi d' accordo col miglior mondo possibile. Qui trovasi un principio di evoluzione assai notevole ed inconscio, riposto nello spirito, che dello spirito presiede a tutta l' esperienza. Questo precisamente è ciò che intendesi per principio trascendentale.

Il qual principio, comechè inconsapevole, manifesta talvolta il suo potente lavorio alla coscienza. Oltre alle molte idee accidentali ch'esso alimenta, si fa sentire negli occulti sforzi e nel sordo brontolio che significano movimento e brame. Tale manifestazione più oscura ma più profonda dell' orologeria trascendentale fu chiamata appetito dal Leibniz, e sotto il nome di Volontà ha rappresentato una parte importante nei sistemi germanici posteriori. Chia-

marla Volontà è, s'intende, un parlare impropriamente e mitologicamente, giacchè il volere attuale richiede un'idea di ciò che si vuole. Quando diciamo che un uomo non sa ciò che vuole, intendiamo che egli non può volere alcuna cosa, per mancanza di una chiara nozione del suo interesse e delle sue proprie condizioni, quantunque senza dubbio senta il bisogno o la mancanza di molte cose determinate, la penuria delle quali lo rende infelice e inquieto. Questo appetire oggetti di cui la mente è ignara può chiamarsi, con vocabolo figurato, Volontà incosciente ; il che sarebbe una contraddizione in termini se la voce Volontà (che io scrivo con iniziale maiuscola) non fosse usata metaforicamente. Da questa metafora, quando l'arditezza ne sembra attenuata dall'uso, possiamo procedere insensibilmente a dare il nome di Volontà a tutta quella potenza trascendentale la quale, simile a una molla d'orologio, esisteva, fin dal principio del tempo, strettamente raccolta nell'anima. Pertanto la Volontà trascendentale d'un uomo può chiamarsi la radice di ogni cosa che gli accada, il suo nascere, il suo carattere, la sua vita intera, e la sua morte ; di tutto ciò ch'ei più odia e più ardentemente non vuole, come i suoi incubi, tutto ciò essendo la manifestazione della nativa gravidanza del suo spirito e il principio trascendentale dell'evoluzione di questo.

Una cosa soltanto è da aggiungere riguardo a un punto lasciato spesso da questi filosofi nella più disperata oscurità. In Leibniz il numero degli spiriti era infinito: nei sistemi più recenti essi si riducono a uno. Questa differenza sembra maggiore che non sia, poichè, quando tali termini come Spirito o Volontà sono usati metaforicamente, cioè come leggi inconscie di continuità o di sviluppo, e quando la Volontà o Spirito ora presente in me possono credersi aver presieduto ai destini dell'anima mia infinite età prima ch'io fossi nato, non pare che siavi alcuna buona ragione per cui il medesimo Spirito o Volontà non debba presiedere sopra tutti gli abitanti dell'universo in tutti i tempi, siano essi Dei o uccelli-mosca. Tale Spirito o Volontà rassomiglia molto più al concetto di Provvidenza, o alla legge di evoluzione, o all'armonia prestabilita di Leibniz, che non rassomigli a uno spirito. Quei filosofi, intenti a provare che lo Spirito può essere uno solo, avrebbero, pertanto, dovuto cominciare con l'asserire che lo Spirito era, nella migliore ipotesi, una legge formale ed astratta, comprendente tanti fatti diversi, così che tutti gli animali e uccelli, tutti i demoni ed angeli, possono del pari essere animati da uno Spirito unico. Come tutti i generi di cose si richiedono per fare un mondo, così si possono richiedere tutti i generi di cose per rappresentare uno Spirito.

Però questo processo verbale freddo e cosciente di fare di tutto uno, non è proprio dei Tedeschi. Non v'ha dubbio che in pratica l'unità dello Spirito o Volontà non significa niente altro nei loro sistemi, anzi la loro intenzione o illusione si è che ogni volta che due cose possono chiamarsi manifestazioni di un solo Spirito nel senso più lato e più metaforico della parola, esse sono dimostrate come dati in uno spirito nel senso di questo più intimo e psicologico. Sicchè ciò che realmente accade ai trascendentalisti non è che riuniscono tutte le unità trascendentali di Leibniz in una unità trascendentale anche più lata, ma sì che essi limitano l'universo a ciò che in Leibniz era una del numero infinito di carriere parallele. Anzi limitano financo quell'una carriera all'esperienza presente in un solo punto, quello della più intensa e comprensiva coscienza di sè stesso.

L'unità ch'essi desiderano e credono è per conseguenza un'unità attuale ed intensa. Tutti i suoi elementi devono essere veduti a un tempo stesso, stretti e congiunti dalla intuizione simultanea di tutte le loro relazioni, e questo intuito avviene in un solo, immutabile, eterno momento del pensiero, o piuttosto di un ineffabile sentimento. Tale unione è quindi reale, psichica, mistica, e così stretta che ogni cosa che doveva esservi inclusa, per una curiosa ironia, ne rimane esclusa.

Che cosa, domandiamo noi, può indurre pensatori serii in fallo e in siffatte illusioni? In questo caso v'ha una forte ragione e non senza valore. Ogni trascendentalismo prende il punto di vista di ciò che chiama conoscenza; ogni volta che mentova alcuna cosa (la materia, Dio, qualcuno) esso intende non la cosa ma l'idea di quella cosa. Per conoscenza intende l'immagine o la credenza, il fatto del conoscimento. Qualunque sia l'oggetto pensato esiste, o può esistere, secondo questa filosofia, soltanto nel pensiero; pertanto questo pensiero viene chiamato non illusione ma conoscenza, perchè conoscenza è ciò che il pensiero sente che debba essere.

Manifestamente, su questo principio, nessuno degli spiriti di Leibniz potrebbe conoscerne un altro, nè potrebbe alcuna fase del medesimo spirito conoscere un'altra fase. L'insuperabile baratro del difetto d'esperienza disgiungerebbe la conoscenza da ogni cosa, fuori che dal suo « contenuto », cioè le idee ch'essa ha dei proprii oggetti. Quegli oggetti esterni immaginati sarebbero riportati nelle mie idee, e con queste immedesimati; le mie idee a loro volta verrebbero indotte e immedesimate col fatto stesso che io le alimento, e questo fatto medesimo si concreterebbe nel fatto più intimo e presente che io intensamente, vagamente, profondamente sento di essere io, o tendo ad essere alcuna cosa

o un'altra. Il mio Volere o Spirito, il cupo tuonare dei miei inconsapevoli appetiti, assorbe così le mie idee, le mie idee assorbono i loro oggetti, e questi oggetti assorbono il mondo, passato, presente, e futuro. La terra e il cielo, Dio e i miei simili sono semplici espressioni della mia Volontà, e se fossero qualche cosa di più, io non potrei ora essere sensibile alla loro presenza. La mia Volontà è assoluta. Con questa conclusione il trascendentalismo è completo.

È ella questa filosofia troppo più scettica che non sia umanamente possibile? O tanto arrogante da riuscire assurda? Oppure mirabile di verità?

In un mondo complesso come questo v'è campo per un gran numero di vedute incrociate: dopo che tutto è stato osservato da un punto di vista e definito in certi termini, niente vieta che la medesima realtà venga considerata da un altro centro d'osservazione e descritta con altri segni. Per rappresentare un uomo, la scultura sembra perfetta; eppure non esclude la pittura, o la descrizione del tutto diversa fatta dell'uomo con le parole; sono rappresentazioni che non importano alcuna contraddizione nelle loro manifestazioni, quantunque vi sia una grandissima diversità, anzi un immenso divario nei metodi. Ogni sorta di reti stese nel mare prende una qualità differente di pesci;

e i pescatori potrebbero bisticciarsi intorno al contenuto del mare, se stimassero ciascuno la propria tiratura come assoluta. Ma il mare contiene tutte le loro prese, oltre al rimanente, pressochè infinito, che sfuggì alle loro reti.

Ora la rete che ogni animale intelligente getta sulle cose è quella della sua propria percezione, esperienza, e dei suoi interessi. Non rifletterà spesso sul suo criterio personale di elezione e di disposizione; e sarà magari così intento a considerare i movimenti ch' ei vede attraverso la propria lente, che non s' accorgerà mai della curiosa forma circolare, forse prismatica, che la lente dà alla natura osservata. Però tra tutte le proprietà delle cose, le proprietà accidentali attribuite alle medesime nella percezione, sono assai degne di essere notate; ed invero, il fatto che le abbiamo notato una volta e ritenutele nella memoria, emenda e trasforma tutta la nostra vita. Ciò non importa affatto la confusione indotta dagl' idealisti, che cioè le cose esistono soltanto in quanto sono percepite o quando le percepiamo. Ciò che ne segue è piuttosto questo, che, all' infuori delle cose stesse e nel più notevole contrasto al loro muoversi, vi è il moto della nostra intelligenza nell' osservarle. Se, per esempio, mi accade di non sapere il nome del mio bisavolo, e m' incresce la mia ignoranza, potrò consultare i registri parrocchiali e ritrovarlo, insieme con molte circo-

stanze della sua vita. Ciò non prova che il mio studio genealogico abbia creato il mio bisavolo, secondo che un egoista logicamente affermerebbe ; ma dimostra come la mia curiosità fosse la radice delle mie scoperte e dei termini, come quelli riferentisi a bisavolo, coi quali io le rappresento ; giacchè non era qualità intrinseca di quel degno uomo ch' ei diventasse mio bisavolo dopo la morte sua, o che io dovessi scoprirlo.

Questo vortice, che le cose, come la percezione le afferra, sembrano formare intorno a ciascun osservatore, rotante anch' egli, è il tema affascinante della poesia lirica, delle novelle psicologiche, e della filosofia germanica. Essendo ligia al metodo trascendentale, questa filosofia considera le vedute, e insieme la storia e la logica delle vedute [osservazioni], come più primitive e più importanti che gli oggetti che queste vedute hanno in comune. Il simpatico professore Paulsen di Berlino (del quale ho avuto il bene di essere stato scolaro) usava continuamente una frase nelle sue lezioni : « *Man kann sagen* », che è quanto dire : le cose vi porgeranno la seguente figura, solo che ne tracciate il disegno. Ei scrisse già uno studio in onore di Kant, molto propriamente intitolato : « *Was uns Kant sein kann* » (1) ; imperocchè niun vero discepolo di Kant accetta ciò che il Kant ha inse-

(1) Ciò che il Kant può essere per noi.

gnato in quanto egli intendeva insegnarlo, ma ciascun discepolo sorge dallo studio del maestro essendosi irresistibilmente foggiato per sè stesso uno o più sistemi. Prendere quegli aspetti che vogliamo delle cose, se pure le cose ce li lascieranno prendere, e poi affermare che le cose sono soltanto segni secondo gli aspetti che abbiamo delle medesime, tale è il trascendentalismo.

Capitolo IV

Accenni di egotismo in Goethe.

Tutti i trascendentalisti sono occupati con l'io, ma non tutti sono egotisti. Alcuni considerano come una incresciosa impotenza l'essere la loro conoscenza limitata a ciò che hanno creato ; sono modesti, e quasi vergognosi di essere umani e di possedere uno spirito che li escluda inesorabilmente da ogni realtà. Da un'altra parte vi sono molti egotisti per istinto i quali non sono trascendentalisti, sia perchè la loro attenzione non è stata attratta verso questo sistema, sia perchè diffidano di ogni speculazione, sia perchè vedono chiaramente che i sensi e l'intelletto, lungi dall'escluderci dalle cose reali che ne circondano, hanno la funzione di adattare ad esse la nostra attività e di avvisare il nostro spirito intorno alle medesime. Tale egotista

istintivo non afferma di creare il mondo col volerlo e pensarlo, però è più intento alle proprie sensazioni, fantasie e preconcetti che ad alcun' altra cosa del mondo. L'attenzione ch'ei presta alle cose gli sembra che le illumini pel loro verso veramente notevole. Ciò ch' egli considera principalmente è la sua propria esperienza, cioè quello che gli premeva in primo luogo, e quello che in secondo, quello ch' ei pensa oggi, e quello che probabilmente penserà domani, quali amici ha avuto, e come essi hanno perduto il loro pregio, in quali religioni ha creduto, e in generale quali contributi l' universo gli abbia recati e quali abbia egli ricambiati all' universo. Il suo studio della personalità non vuole restringersi nella propria ; ei può avere una immaginazione drammatica ed assegnare agli altri la loro personalità appropriata ; ogni caso, di cui abbia notizia o ch' egli inventi, può abilitarlo a concepire le stimolanti passioni e i vivaci pensieri di qualche *alter ego*, nel quale le parti latenti della sua propria natura possano pienamente manifestarsi. Anco le cose impersonali possono affascinarlo, quando sente che eccitano fruttuosamente il suo genio ; e sarà vieppiù disposto ad estendere largamente i suoi favori in quanto che ciò che lo riguarda non è una verità particolare o una persona (cose le quali possono riescire gelose ed esclusive), ma piuttosto l' esercizio della sua

propria facoltà di simpatia con l'universale.

Qualche cosa di tal genere sembra rivelarsi nel Goethe. E sebbene le sue attinenze con l'egotismo filosofico fossero lievi, ed alcune sue massime giudiziose siano incompatibili con quello, pure il suo romanticismo, il suo senso per l'evoluzione in ogni cosa, la sua vita privata, la nebulosità della sua religione, e alcune delle sue opere più importanti, quali il *Faust* e il *Wilhelm Meister*, sono così piene dello spirito della filosofia germanica, che sarebbe un peccato il non trarre da così piacevole fonte qualche illustrazione del nostro argomento.

Vi sono traccie di egotismo in Goethe; però in lui v'ha traccie di ogni cosa; anzi facile sarebbe il raccogliere una copia imponente di prove a dimostrare come egli non fosse simile ai trascendentalisti, bensì molto maggiore di loro. Per una cosa singola egli era moltiforme, ma non enciclopedico; e si fece innanzi ad accogliere la varietà delle cose, ma non le compose insieme. Nemmeno dispose le fasi della sua esperienza (il che aveva fatto di quelle di Faust) in un ordine che significasse un progresso, quantunque, stando ai commentatori del *Faust*, non fosse un progresso nella pura bontà. Hegel avrebbe potuto intendere tutti questi morali atteggiamenti e descrittili in un modo che non avrebbe voluto parere satirico; ma li avrebbe criticati ed infranti, dichiarandoli anti-

quati, tutti fuor che uno sul quale gli occorse di fermarsi. Goethe di tutti si *compiaceva;* gli ripugnava il superarli ; e se ciò gli venne fatto involontariamente, almeno serbava onore ai sentimenti che aveva perduti. E con tale amore costante mantenne verde ed animosa l'età sua avanzata. Col proposito di tenere alto il capo sull'acqua e rimanere in pace nel suo cuore, ei non sentì il bisogno di essere cristiano o pagano od epicureo ; però, con l'immaginazione, si prestò liberamente al cristianesimo, al paganesimo e alla sensualità, tre cose che il vostro egotista trascendentale non può mai digerire, ognuna delle quali basterebbe ad oppugnare la sua personal presunzione.

Contuttociò le simpatie di Goethe erano soltanto romantiche o estetiche ; consistevano nel trovare negli altri un divario da sè stesso degno di attenzione, una possibilità esotica, piuttosto che una identità con sè stesso nel pensiero o nel destino. La cristianità era un'atmosfera necessaria a certe figure, come quella di Gretchen, la quale, senza di ciò, sarebbe stata davvero volgare ; il paganesimo era un dotto orpello con cui alcuno poteva mettersi in mostra o emanciparsi ; e la sensualità era una licenza sentimentale e scientifica alla quale il libero spirito poteva indulgere a tempo conveniente. La simpatia che Goethe sentiva per le cose era quella di un osservatore sovrano, di un viag-

giatore, di un buongustaio, di un amoreggiatore ; era insomma una simpatia egotistica.

Pertanto, niente era più romantico in Goethe che il suo classicismo. La sua *Ifigenia* e la sua *Elena* e tutta la sua visione dell' antichità erano piene del patema della distanza. Quella dolcezza ridondante, quella moderazione caricata, quel sonnambulismo morale erano troppo intenzionali ; e Goethe stesso il sentiva. Nel *Faust*, dopo che Elena si è dileguata, ci conduce il suo eroe a rivedere i suoi monti nativi e a ritornare al pensiero di Gretchen. Savio rimpatrio egli è, perchè tale infatuamento pel classicismo, raffigurato in Elena, distoglieva l'animo dalla vita reale e conduceva soltanto ad imitazioni impossibili e ad atteggiamenti svenevoli. Il giardino di Gretchen, anche la *Walpurgisnacht*, erano invero più classici. Questo è solo un altro modo di significare che, nello sforzarsi di diventare greco, anche al Goethe manca il vero senso classico, giacchè il vero classico non è estraneo a qualunque persona. Gli è per l'appunto quel senso di tradizione e di arte che non ci aliena dalla nostra propria vita nè dalla natura, ma ce le rivela in tutta la loro interezza e nudità, scevre dalle maniere e dalle ipocrisie del tempo e dei luoghi. Lo sforzo di riprodurre le particolarità dell' antichità dimostra che noi non ne siamo gli eredi naturali e che non ne siamo per istinto i successori. Molti

possono soltanto imitare ciò che non si sono assimilati. Ricostruiscono e mutano in una mascherata archeologia ciò soltanto che come forestieri li stupisce. Gli eredi genuini di una religione o di un' arte non si sognano mai di farla rinascere, giacchè non si curano delle parti accessorie e vecchie, mentre, per natura, ne posseggono l' eterna sostanza.

In tale condizione non si trovano i Tedeschi rispetto agli antichi. Siano essi dilettanti come Goethe, o dispregiatori come Burckhardt, oppure l' uno e l' altro come Hegel, essi hanno veduto dell' antichità il colore locale, le forme manierate, i documenti, e principalmente i contrasti col presente. Le cose stavano altrimenti quando le tradizioni dell' antichità erano ancora vive e dominanti. Ma i moderni, e specialmente i Tedeschi, non hanno animo umile. Essi non vanno sinceramente alla scuola dei Greci, come se la sapienza greca potesse essere la vera sapienza, una schietta manifestazione dell' esperienza e della ragione, per noi sommamente preziosa. All' incontro essi preferiscono prendere questa sapienza come una fase di sentimento, trapassata bensì, ma tuttora efficace nell' addestrarli a ricostruire dottamente l' immagine di un affascinante passato. Ciò chiamano dare vitalità agli studii classici, trasformandoli nella Kulturgeschichte. Questa è una vitalità mutuata dai vivi ai morti, non una vita-

lità attinta da chi è giovane e immaturo da una fonte perenne. Il vero si è che gli studii classici si mantennero vitali solo fintanto che rivestirono autorità morale e diedero norma alle lettere e alla vita ; divennero oziosi e pedanti quando furono rivolti al solo fine di ridestare un morto passato nelle sue volgari minuzie, e di renderci sentimentali verso la sua lontananza, la sua bellezza, e le sue rovine.

Quanto più libera e sicura ebbe la mano il Goethe quando toccò la corda del romanticismo ! Come perfettamente ei conobbe il cuore dell' egotista romantico ! L' egotista romantico non assegna limiti definiti alla cerchia dei suoi interessi e delle sue simpatie ; invero, la sua mira si è di assorbire tutto il mondo. Non è, come Byron, una creatura ferita e delusa, che diventi stizzosa e maligna perchè le cose sanno di amaro alla sua bocca. Ei trova il bene e il male egualmente digeribili. L' egotismo personale di Byron o di Musset era umile, se non altro, perchè sapeva quanto piccolo fosse in confronto dell' universo. Ma l' egotismo assoluto in Goethe, come in Emerson, comandava alla natura tutta quanta di servire all' io. Tutta la natura, se non attualmente costretta a tale servizio dal comando creatore dell' uomo, poteva almeno venire cattivata a prestarvisi dall' eroismo seduttore del suo favorito figliuolo. Il Goethe, nella sua fervida maniera panteistica,

sentì intorno a sè stesso il rigoglio della vita universa ; non pensò di padroneggiare tutto ciò, come vorrebbero i settarii e i nazionalisti, per rivendicare alcun particolar credo o nazione. Anzi tale fecondo ed imparziale universo lasciò ogni vita libera e in concorrenza incondizionata con ogni altra vita. Ogni creatura poteva, senza biasimo, pascersi delle altre, e diventare, se le fosse possibile, il centro e il compendio del mondo. L'incremento dell'io era il solo dovere, sol che l'io crescesse ampiamente e sicuramente con intenzione, serenità, e divina irresponsabilità.

Di tale principio il Goethe fece forse più chiara mostra in pratica che in teoria. La sua famiglia, i suoi amici, i suoi sentimenti erano altrettante pietre miliari nella sua carriera morale ; come le lasciava addietro, ei si dilatava. Le sue faccende amorose erano mezzi per ottenere un più pieno possesso di sè stesso. Non già che i suoi amori fossero sensuali o che le sue infedeltà fossero spietate ; tutt'altro. Chè anzi esse lo commuovevano profondamente e sprigionavano le vene della poesia nel suo cuore ; tale era la loro precisa funzione. Ogni tenera passione dischiudeva davanti a lui un sentiero fiorito di primule nel quale il suo genio inesorabile lo conduceva errabondo. Se per passare oltre ei doveva calpestare qualche fiore, ne risentiva gran dolore ; ma forse quel dolore e il suo conseguente rimorso erano proprio gli ele-

menti più necessarii e preziosi alla sua esperienza. Ogni patetica amante era a sua volta per lui una specie di Belgio; egli ne violava la neutralità con un sospiro; il suo cuore sanguinava per le pene di lei innocente, e poscia non le riversava mai la broda addosso dicendo in propria difesa, come il cancelliere germanico, che più onesta di tanto ella non era in ogni modo. Ma la via lo sospinge. L'appello del suo destino, le esigenze del suo progresso spirituale, lo costringevano a sacrificarla e a sacrificare i proprii straziati sentimenti sull'altare del dovere al suo infinito io. Certamente questa vocazione era così vera e suprema che la natura universale era impegnata nella di lui opinione, a fare a sè stessa violenza in favore suo e ad assicurargli una vita immortale, affinchè un processo così nobile di proprio incremento potesse progredire per sempre

Il perfetto intuito di Goethe nelle vie dell'egotismo romantico si manifesta anche nel *Faust* e non meno nelle ultime parti di questo, le quali sono curiosamente profetiche. Se l'eroe di questo poema ha un'indole alquanto ineguale, fiacca, indocile, sensitiva, eppure allo stesso tempo caparbia e ribelle, tale circostanza vale solo a renderlo il tramite più adatto per la Volontà assoluta, un'entità metafisica che ha per ufficio di essere vigorosa ed energica senza fine, rimanendo tuttavia perfettamente pla-

stica. Faust era dapprima uno studioso fervido e ricercatore, ma così confuso ed impaziente che rinunziò alla scienza per darsi alla magia. Non ostante le imposture della gente di mestiere le quali gli dispiacevano, una scienza personale e candida era possibile, ed avrebbe potuto recargli una soddisfazione intellettuale; e tale possibilità non gli sarebbe sfuggita s'ei fosse stato un semplice amante della verità. Ma la Volontà assoluta non può restringersi a un singolo tornaconto, e molto meno alla ricerca di una fredda verità nella quale non può credere; imperocchè la Volontà non sarebbe assoluta se riconoscesse alcuna verità che gli occorresse di scoprire; essa può solamente riconoscere ed amare la verità cui si foggia da sè. Il suo procedimento consiste, così ne insegnano, nel rigettare certi postulati, quali per esempio quello che ogni cosa deve avere una causa, o che la vita e il progresso siano sempiterni; e la verità è allora quella qualunque che si conforma a tali postulati. Ma poichè gli è evidente che questi possono essere del tutto falsi, ne segue che ciò che importa alla Volontà assoluta non è affatto la verità, ma soltanto l'ortodossia. Una piacevolissima illustrazione di ciò è data da Faust allorchè, emulando per un momento Lutero, egli prende a tradurre il primo versetto di San Giovanni, il cui evangelio lo commuove più favorevolmente. La questione non

è di scoprire ciò che l'evangelista intendeva, ma piuttosto ciò ch'egli doveva ed avrà dovuto intendere. La *Parola* non opererà mai; il *Senso* sarebbe qualche cosa meglio; ma « *In principio era la Forza* » avrebbe anche di più per raccomandarsi. Comunque ciò che la Volontà assoluta domanda brilla repentinamente su di lui, ed egli scrive con contentezza: « *Nel principio era il Fatto* »:

> **Auf einmal seh' ich Rat**
> **Und schreibe getrost: Im Anfang war die That! (1)**

Pure anche in tal forma di eccitazione, la vita del pensiero non vale a reggerlo a lungo. Ei brama di liberarsene, non già che la sua cognizione delle scienze, come anche la magia, non lo accompagnino per tutta la vita, chè anzi egli non perderà l'arte acquisita nè l'abito della riflessione (e per questo verso la sua carriera è realmente un progresso in quanto ha fatto tesoro di esperienza); ma pertanto ciò che è vitale importa sempre qualche cosa di nuovo per lui. Ei si volge a cercare avventure varie, non escluso l'amore; da ciò passa alla politica imperialista, trista pietanza, dalla quale si rivolge al classicismo sentimentale, assai poco reale, e finalmente alla guerra, alle opere pub-

---

(1) A un tratto intravvedo il consiglio e scrivo risolutamente: in principio era il fatto!

bliche, al commercio, alla pirateria, alla colonizzazione, e al pensiero di liberare le sue proprietà acquistate da vecchi e noiosi indigeni che si ostinano a suonare le campane della chiesa e sono di ostacolo alla nuova *Kultur*. Di queste pubbliche imprese egli si compiace maggiormente, forse perchè muore nel bel mezzo di esse.

Sono questi spunti di romantico egotismo in Goethe semplici echi della sua gioventù e della filosofia in cui crebbe, echi ch' egli avrebbe rigettati se posti a confronto con quelle in una forma astratta e dottrinale, come rigettò il sistema di Fichte? Non avrebb' egli giudicato più benevolmente Schopenhauer? E principalmente che avrebbe pensato di Nietzsche, il suo indisciplinato discepolo? Niun dubbio ch' egli avrebbe voluto rinforzare, definire e attenuare in mille modi quella fede nella Volontà assoluta che essi esaltarono così esclusivamente, lo Schopenhauer in metafisica e il Nietzsche in morale. Ma la medesima fede era un elemento insito del suo genio, come di quello della sua patria, ed egli difficilmente la avrebbe sconfessata.

Capitolo V

Germi di egotismo in Kant.

Kant è notevole tra i sinceri filosofi per il pietoso dissenso che esisteva tra le sue credenze

personali e le sue ufficiali scoperte. Le sue personali credenze erano miti e quasi ortodosse, e appena differivano da quelle di Leibniz; ma ufficialmente egli era impastoiato nella critica subbiettiva della conoscenza, e trovò che il processo della conoscenza era così complesso e così squisitamente disegnato per renderla impossibile, che mentre i fatti dell'universo erano presenti, e mentre avremmo potuto, come il Leibniz, avere una perspicua e certa cognizione di ciò che erano, officialmente non avevamo diritto di chiamarli fatti o di asserire che li conoscevamo. Siccome nelle credenze personali di Kant molte erano che tal metodo critico non poteva approvare, così v'erano inferenze e conseguenze latenti nel suo metodo critico le quali ei non aveva mai fatto sue, essendo già vecchio quando prese a seguire quel metodo. Ora una di queste latenti inferenze era l'egotismo.

Il fatto che ogni spirito era confinato nelle sue proprie percezioni, lo condannava a un iniziale soggettivismo e agnosticismo. Quali cose potessero esistere all'infuori delle sue idee ei non potè mai sapere. Niun dubbio che tali cose esistessero; Kant non accettò mai quel principio di egotismo dogmatico per cui niente può esistere se io non sono capace di conoscerlo. All'incontro riteneva che le percezioni umane, insieme coi postulati morali ch'egli vi aggiun-

geva, fossero simboli di un mondo reale di forze o spiriti esistenti oltre i limiti percepiti. Questo postulato riduceva il nostro idiotismo iniziale a una macchia costitutiva del nostro spirito animale, non dissimile dal peccato originale, ed escludeva quella boria romantica e presunzione di cui è sempre pieno il perfetto trascendentalista.

A questo dimesso atteggiamento dell'agnosticismo di Kant rispondevano in lui l'etica e il carattere personale. Uno scapolo vecchietto raggrinzito, un sedentario e provinciale scrittore, scrupoloso e puntuale, un moralista cortese che vorrebbe che noi trattassimo l'umanità nella persona altrui come un fine e non mai soltanto come un mezzo, un pacifista e un umanitario il quale tanto riveriva il senso morale consentendo con Shaftesbury e con Adamo Smith che, dopo avere abolito cielo e terra, egli era del tutto confortato dalla sublime verità che il dire una bugia rimaneva tuttavia un male, una siffatta figura d'uomo non ha nulla in sè dell'egotista ufficioso o del superuomo. Chè anzi il suo amore dell'accuratezza e i suoi scrupoli intorno alla conoscenza, fuorviati dalla fallacia psicologica che vuole non possa darsi un oggetto della conoscenza salvo qualche idea che abbiamo nella mente, lo condusse, in fine, al soggettivismo; mentre la sua rigida coscienza, rimasta eretta in quel vuoto non naturale, lo

indusse ad attribuire un valore assoluto a ciò ch' ei definì l' imperativo categorico. Però quel vuoto esteriore e questo oracolo assoluto e interno sono germi di egotismo, germi della specie più virulenta.

L' imperativo categorico, ossia la voce infallibile della coscienza, era nella sua origine una cosa alquanto esteriore, troppo esterna, invero, per comandare da sè stessa un' obbligazione morale. I tuoni del Sinai e la voce tonante dal turbine nella storia di Giobbe ottenevano la loro autorità dall' idea della potenza ; erano la parola di una forza fisica soverchiante della quale eravamo le creature e i trastulli, una voce che, invece di interpretare i nostri sensi di giustizia, o le nostre più alte speranze, minacciava di opprimerle e di illuderle. Sebbene alcuni dei suoi comandamenti fossero morali, altri erano rituali o anco barbari ; la sola sanzione morale che avevano in comune derivava dalla nostra natural prudenza e dall' amor della vita. I profeti e gli evangelii fecero molto per immedesimare questa divina esterna autorità con la coscienza umana ; era una medesimezza richiedente una teoria assai studiata di peccato e di castigo, ed anche di esistenza in altri mondi, giacchè l' attuale processo di natura e della storia non può mai quadrare con alcun ideale di giustizia.

Nel Kant, il quale seguì Calvino in questa

materia, l'indipendenza tra l'impulso di natura, tanto nell'interno che fuori dell'anima, e l'ideale di giustizia divenne eccessiva fino a produrre un contrasto. L'imperativo categorico era sempre autorevole, ma forse non fu mai obbedito. La legge divina era lungi dall'essere pari all'assoluta Volontà di Fichte, Hegel e Schopenhauer, cioè un nome per significare una forza metafisica universale, ovvero anche il fiusso di una sostanza materiale. Chè anzi la sublimità dell'imperativo categorico consisteva appunto nel fatto che, mentre la materia e la vita procedevano non regenerate per la loro via, un principio che esse dovrebbero seguire le superò e le condannò, e le costrinse a condannar sè stesse. La natura umana era del tutto corrotta e incapace del minimo merito, nè aveva in sè stessa alcun potere di diventare giusta. Le sue spontanee amabili virtù, moventi da natural causa, erano splendidi vizii. Il merito morale cominciava solamente quando la volontà, trasformata dal tocco di non meritata grazia, arrendeva ogni suo impulso alla dominante reverenza verso la divina legge.

Questa dottrina Calvinistica poteva sembrare che rintuzzasse tutti gli attuali impulsi, e, lungi dal rendere la volontà moralmente assoluta, come l'egotismo vorrebbe, erigesse contro di essa un'autorità estranea, cioè quello che dovrebbe essere voluto. Tale era, ovviamente, la manifesta in-

tenzione di Kant; ma per quanto una siffatta condizione fosse riconosciuta sublime, ei si sentiva poco soddisfatto di fronte ad essa. Un imperativo categorico gridante nel deserto, la voce di un dovere cui nessuno si cura di ascoltare, nè sente danno per trascurarla, appariva come un' autorità alquanto scaduta. Per salvare l' idea della giustizia assoluta sembrava necessario un altro mondo, come quello della Cristianità ortodossa, nel quale essa giustizia sarebbe debitamente rivendicata ed obbedita.

Lo scetticismo di Kant, da cui ogni conoscenza della realtà ci veniva negata, si prestò opportunamente a tale pio desiderato. Se tutto il natural mondo, intorno al quale l' esperienza ci può insegnare qualche cosa, è soltanto un' idea sorta nella nostra mente, niente vieta che una qualunque sorta di mondo reale sebbene ignoto esista a nostra insaputa intorno a noi. Che cosa potrebbe essere più accettabile e più opportuna, che l' imperativo categorico (rigettato dallo spirito umano, costruttore del mondo visibile) fosse in quell' altro real mondo la pietra angolare dell' edificio?

Questo felice pensiero, pur che fosse rimasto solo, sarebbe apparso un po' fantastico; ma era soltanto un mezzo laborioso di ristabilire la teologia di Leibniz, nella quale Kant privatamente credeva, dietro l' idealismo trascendentale ch' egli dalla cattedra aveva annunziato. Il si-

stema dogmatico, dal quale aveva preso le mosse e quale esso consisteva, gli sembrava molto oppugnabile e un po' oppressivo. Per correggerlo egli abbracciò un fallace principio di critica, cioè che le nostre idee sono tutto ciò che possiamo conoscere, un principio che, se fosse tirato alle sue conseguenze, scalzerebbe tutto quel sistema (dogmatico), ed ogni altro. Perciò ei sollecito si appigliò a un principio correttivo di ricostruzione, non meno fallace, secondo il quale la coscienza ci domanda di ammettere certe cose come realmente esistenti, di cui la ragione e l' esperienza nulla sanno. Il che lo condusse difilato a una forma attenuata ed ambigua dei suoi dogmi originali per concludere che, sebbene non vi sia alcuna ragione di credere nell' esistenza di Dio, del paradiso e del libero arbitrio, tuttavia dovremmo comportarci come se esistessero e potremmo chiamare tale voluta nostra condotta fede nella loro esistenza.

Così nella filosofia di Kant l' ambiguità della conclusione era stimolante. Egli insegnò piuttosto meno di quello che segretamente credeva, e i suoi discepoli, appigliatisi al principio del suo scetticismo, ma privi dei suoi istinti conservativi, credettero alquanto meno di ciò ch'egli aveva loro insegnato. Non v' ha dubbio che il Kant, nel suo intimo intendimento, sperava, se pure non credeva, che Dio, il libero arbitrio, e un' altra vita esistessero di fatto, siccome

ogni credente ha finora presunto ; ma soltanto il metodo di provare la loro realtà era stato illegittimo. Imperocchè poco importa quanto gli usati argomenti potessero parere validi (e tali non sembravano invero) quando non potevano fornire una trascendentale certezza ; chè anzi quante più prove per un assunto deducete dalla ragione e dall' esperienza, tanto meglio dimostrate che quella tal cosa è una semplice idea della vostra mente. Gli era quasi prudenza, per così dire, che Dio, la libertà umana, e l' immortalità, se avevano ragioni di reale esistenza, rimanessero senza testimonianza nel giro della « *conoscenza* », come inavvedutamente o con ironia questa era chiamata ; ma a fine di ovviare a tale forzata mancanza di evidenza Dio aveva, almeno, innestato in noi una coscienza veridica la quale (se se la prendesse sul serio, come dovrebbe, essendo una coscienza) ci costringerebbe a domandare ciò che si trovava essere la verità, quantunque non potremmo mai *conoscerlo*. Siffatto era il tenore con cui il buon Kant credeva di giuocare ai nascondelli con la realtà.

Tuttavia la spinta del suo metodo trascendentale lo condusse a una conclusione alquanto diversa e affatto egotistica. Un seguace del trascendentalismo può difficilmente supporre che Dio, il libero arbitrio, e il cielo debbano esistere in alcun modo, anche s' ei li invocasse.

Per lui l'esistenza è una categoria del tutto secondaria. Anche una legge morale definita, tonante con massime inviolabili, deve sembrargli una cognizione puerile. Ciò che l'io richiede non è alcuna cosa stabilita e già esistente, ma soltanto certi termini ideali che, precariamente, manifestino il suo atteggiamento. S'egli si sforza di rammentare, suppone un passato; se fa divisamenti, ammette un futuro; se è consapevole della propria eloquenza, ammette un'udienza. Queste cose non esistono, nè possono esistere altrimenti che nella loro capacità di cose affermate dall'io. Pertanto, tutto ciò che l'imperativo categorico può significare pel perfetto trascendentalista si è ch'ei debba vivere come se fossero reali tutte le cose che per via d'immaginazione gli sono necessarie, se egli è per vivere strenuamente; poichè tale intensità di vita in lui è per sè stessa la sola realtà. A quel grado di progresso, nel quale Kant venne a ritrovarsi, Dio, la libertà umana e l'immortalità possono essere stati necessarii postulati della ragione pratica. Ma il credere, perciò, che questi oggetti d'immaginazione esistessero seclusi dall'ottimo filosofo, la cui coscienza non li aveva ancora trascesi, vorrebbe dire non aver tratto profitto dai suoi insegnamenti. Sarebbe soltanto un ripeterli. Un più moderno e progredito trascendentalista potrebbe invece che Dio, la libertà e l'immortalità, ammettere la materia, il dominio,

e la bellezza della morte di un guerriero. La sua coscienza non sarebbe più un' eco della Cristianità, ma lo squillo di tromba di un nuovo paganesimo. Spetta all' io che fa ipotesi il giudicare quale debba ritenere.

I postulati della ragion pratica, coi quali Kant sperava eludere la soggettività ch' egli attribuiva alla conoscenza, non sono meno soggettivi della conoscenza stessa, e sono molto più personali e variabili. I sensi e l' intelletto, se c' illudono, sembrano illudere tutti noi presso a poco nello stesso modo ; e il sogno, in cui ci sprofondano tutti insieme, sembra accomunarci. Ma quanta oscurità, diversità ostilità nei fini ideali dei nostri cuori ! I postulati che miravano a salvare la filosofia kantiana dall' egotismo, sono la parte più egotistica di quella. Nell' imperativo categorico scorgiamo qualche cosa d' innato e d' intimo dell'anima individuale, in certi suoi atteggiamenti, un cheto appello a governare il mondo invisibile, a porre Dio sul suo trono, e a dischiudere l' eternità allo spirito umano. Difficilmente potrebbe l' egotismo andare oltre.

Ma tutto non istà qui. L' imperativo categorico, non contento di proclamare segretamente sè stesso onnipotente, si dichiara apertamente spietato. Kant ripudiò espressamente come indegna di una volontà virtuosa ogni considerazione di felicità, o di consimili conseguenze, sia per sè stesso sia per altri. Personalmente egli era mite

e gentile come il Vicario di Wakefield (la cui bontà ei negava fosse morale perchè era natural bontà), ma la sua dottrina morale era, in massima, una struttura perfetta pel fanatismo.

Restituite, giacchè doveva venire il tempo di restituire, un po' di polpa a questo scheletro del dovere, fatene la voce non del remoto decalogo mosaico, ma di un generoso temperamento e di una giovane vita, ed avrete già santificato ogni irragionevole passione e ogni delitto romantico. Sotto le specie di un' infallibile coscienza, di fronte alla quale niente ha diritto di consistere, l' egotismo è sospinto nella sua irresponsabile carriera.

L' imperativo categorico, quale Kant personalmente lo concepiva, era quello della coscienza del secolo decimottavo, la quale era diventata umanitaria senza cessare di essere cristiana, la coscienza dei puritani passata in quella di Rousseau. Però il principio categorico in morale, come l' io in logica, può facilmente migrare. Se oggi avete ragione di obbedire la vostra privata coscienza contro tutte le considerazioni di prudenza o di gentilezza (sebbene siate prudente e gentile di natura, cosicchè questa lealtà verso una spietata divinità è per voi un sacrificio), domani potrete stare nel giusto obbedendo all' imperativo categorico dell' anima vostra posta in altre condizioni, e nel condurre ad effetto ogni qualunque irresponsabile pro-

posito, quantunque che il vostro cuore abbia a sanguinare per le vittime che andate facendo. Il principio di fanatismo è presente in ambedue i casi ; e Kant, nel suo trascendentale agnosticismo, provvede un mezzo di escludere tutte le proteste mosse dall' esperienza o dal senso comune, o da un meglio avveduto tornaconto. Le quali proteste, secondo lui, sono non solo ignobili, ma muovono da uno spirito illuso, giacchè il mondo a cui si riferiscono è parto dell' immaginazione, laddove l' imperativo categorico, rivelato all' uomo interiore, è un principio antecedente a tutti i mondi e, perciò, non passibile di riforma con alcun mezzo di persuasione cui questo particolare mondo, immaginato ora da noi, potesse tentare di adoperare sulle nostre libere menti.

Così avviene che dal Kant, direttamente o indirettamente, gli egotisti germanici traggono quel convincimento che è il loro più tragico errore. La loro presunzione di sè stessi e la loro ambizione sono vecchie pazzie della razza umana ; ma essi ritengono queste passioni volgari essere lo spirito creatore dell' universo. Kant, ossia quell' anima esistente dentro Kant, la quale era pur anco coartata in qualche modo nella sua manifestazione, fu il profeta ed anche il fondatore della nuova religione germanica.

Capitolo VI

Trascendentalismo perfetto.

Il Fichte purgò il sistema di Kant da tutte le sue parti inconsistenti ed umane ; e propose il sistema soggettivo della conoscenza e dell' azione nella forma più franca e più radicale. L' ego, a fine di vivere una vita completa e libera, ammise o finse un mondo di circostanze, in mezzo alle quali potesse spaziare a suo bell' agio ; ma questo fittizio teatro era fatto per servire al giuoco, e, sebbene sembrasse opprimere la Volontà con ogni sorta d' impedimenti, o anche estinguerla del tutto, egli era di fatto soltanto un' illusione che la Volontà, più savia che non sapesse di essere, aveva edificata per fruire dell' esperienza di travagliarsi virilmente.

Dal che parrebbe ovvio che la Volontà non potesse mai essere vinta, e che, in contrasto col suo nome, s' immedesimasse col destino o con le leggi di natura : ed anzi quei trascendentalisti che propendono verso il naturalismo, o v' incappano a loro insaputa, come lo Schelling o l' Emerson, intendono proprio in tal senso la Volontà assoluta. Ma non così il Fichte, nè quella scuola romantica ch' io reputo essere la più acuta e la più eroica, della quale fu Nietzche l' ultimo profeta.

I Tedeschi, nel bel mezzo della loro fantastica metafisica, ci fanno talora meravigliare col ritorno all'esperienza immediata: alla fin fine gli fu contendendo con Domeneddio che la loro filosofia fu procreata. Il fatto si è che la volontà viene spesso frustrata, specialmente se ci ostiniamo stoltamente nel definire la nostra volontà; il quale tragico fatto non confuta affatto la filosofia del Fichte, filosofia che sa come trattare eroicamente con quella. Essa intende che ciò ch'è inviolabile è soltanto ciò che avrebbe da essere, il disegno o l'idea inconscia del perfetto vivere che è ascoso nelle parti più riposte della vita tutta. Una volontà che non sia governata da questa idea fino a un certo segno, non può esistere, o almeno non può essere avvertita o rispettata da questa filosofia. Ma quando, dove, quanto spesso e fino a qual segno questa divina idea debba essere applicata, sono questioni non risolute. La volontà attuale può essere fiacca o intristita in qualunque modo; e perciò il mondo, che il concetto dovrebbe evocare quanto mai dovizioso, potrebbe rimpicciolirsi e ridursi al niente.

La Volontà può dunque essere frustrata; non, di certo, dalle cose esterne immaginate, ma dalla sua propria apatia e tergiversazione. Nel qual caso, secondo la logica di questo sistema (che è così bellamente ideato come quello di Plotino), il mondo dissolventesi apparirà irresisti-

bilmente formidabile e reale. E perchè non abbiamo più calore per mantenerlo vivo, esso perirà, ma nello spirare sembrerà che ci uccida; imperocchè, dice il Fichte, la passività dell'io è affermata come un'attività nel *non-io*. Tale maniera di parlare è scolastica; ma il pensiero ne è bello e vero, se lo consideriamo con la veduta degli egotisti.

Così qualunque volontà attiva può perire per difetto e morire del tutto; ma la volontà attuale può anco perire per sublimazione. Il vero obbietto della Volontà assoluta non istà nelle cose o nei diletti o nella longevità della vita, ma nel volere stesso; e più intenso e puro è questo volere, e meglio manifesta la Volontà assoluta. L'atto eroico dello scagliarsi contro soverchianti ostacoli può, pertanto, essere il più alto compimento dell'idea divina. La volontà osa perire per potere sfidare ogni cimento. E nella sua materiale rovina rimane idealmente vittoriosa. Se consideriamo la materia sotto specie di eternità, vedremo che tale volontà eroica e suicida ha compito ciò che voleva; non solo ha vissuto con pericolo, ma è perita nobilmente.

Gli è appena necessario accennare quanto completamente questa teoria giustifichi qualunque disperata impresa a cui accada a taluno di venire addetto. Essa giustifica, per esempio, ogni deliberato trattamento della storia e della scienza. Con suo diritto, la Volontà pone i principii

sui quali le cose devono essere e saranno disposte. Se in qualche modo le cose sdrucciolano fuori di carreggiata, tanto maggiore sarà la vostra « *gesta scientifica* » nello sforzarvi di ricondurlo in riga. In conclusione, voi le chiamate in vita al solo fine che possiate guidarle. Se esse paionvi dare in bestia e prendervi la mano come i focosi destrieri d' Ippolito, almeno non avrete perduto la gloria, vivendo e guidando, di aver preso posizione di rettore. Chiamate gli spiriti dalle profondità immense: se non accorrono, che perciò? Ciò proverà soltanto l' assoluta personal sufficienza del vostro dovere di chiamarli.

Ciò che stringe questo vincolo speculativo tra il Fichte e la scuola di Nietzsche si è ch'egli stesso applicò alla vita nazionale la propria teoria della Volontà assoluta. Questo io, che s' immedesimava con lo spirito in generale, s'immedesimava altresì col popolo germanico. Se i Tedeschi avessero patito che la loro volontà nazionale si addomesticasse con l' impero napoleonico, lo spirito creativo dell' universo si sarebbe estinto, e Dio stesso, che esisteva soltanto quando era incarnato nell' umanità, sarebbe perito. Egli era manifesto dovere di qualcuno lo scongiurare tale pericolo, se possibile; e Fichte sfogò tutto l' impeto del suo temperamento nella lotta per la libertà. Secondo questo sistema la sola lotta, la sola protesta nel-

l'animo assicurerebbe il fine desiderato: l'affermazione di sè stesso, non il buon esito materiale, era tal fine. Un felice equilibrio, quando fosse stabilito nella vita umana, sarebbe stato solamente una tentazione, una specie di napoleonico o mefistofelico comando al silenzio imposto alla volontà travagliantesi.

Non so quanto il Fichte, in quella sua tensione romantica e puritana dell'animo, avrebbe assaporato le presenti condizioni della Germania. Egli era uomo del popolo, un radicale e un promotore d'idee, non meno che profeta del nazionalismo; al quale la fulgida armatura di cui è cinta ora la libertà germanica sarebbe parsa troppo gravosa. Nella vittoria egli avrebbe avvertito il principio della corruzione.

Tuttavia noi dobbiamo ricordare che un perfetto idealismo ha una disposizione a mutarsi nel suo contrario e a farsi materialismo per ogni pratico fine. La Volontà assoluta non è un ente naturale, nè il volere o il pensiero di alcuno; essa è un genio incorporeo, non reale, che dapprima entra in atto quando comincia a circondarsi di oggetti e termini di resistenza, e perciò diviene consapevole del proprio travaglio e della sua vocazione. Che cosa siano questi oggetti e queste sentite resistenze non è preopinato; o piuttosto è premesso che avverseranno sommamente lo spirito, e che lo spirito farà esperienza della propria passività (un modo del-

la sua fatale e necessaria esperienza) in forma di un potere ch' esso attribuisce alle cose morte e immateriali.

Tutto l' ufficio dello spirito può, dunque, trovarsi bene associato con la materia. La scienza potrebbe essere macchinale, l' arte essere ponderosa e materiale, tutti gli strumenti della vita potrebbero essere brutali, la vita stessa potrebbe farsi ardua, amara ed oppressa, eppure tutto ciò potrebbe rimanere una diretta manifestazione di puro spirito, di libertà assoluta, e di funzione creativa. Questa possibilità speculativa è degna di essere notata: perchè essa ci fa comprendere la moderna Germania. Non è un paradosso il fatto che gl' idealisti si trovino così a bell' agio tra le cose materiali. Le quali, secondo loro, sono rampolli del loro spirito. Come non dovrebbero essi tuffarsi appassionatamente nella manipolazione delle minuzie filologiche o dei chimici elementi, oppure di scaltrissimi commerci e raggiri? Perchè non dovrebbero smaniare pel sangue e pel ferro? Come non sarebbero questi frutti dello spirito allo spirito affini?

Un materialista teorico, che considera il mondo naturale come un suolo d' onde egli è sorto e di cui si pasce, può sentire forse una certa reverenza verso gli oscuri abissi di natura che gli hanno dato la vita; però si compiacerà piuttosto degli oggetti luminosi dell' immagina-

zione, dell'umanesimo per cui le rozze forze della natura vengono insieme rappresentate ed eluse. Tale non è il trascendentalista. Considerando la sua mente come l'origine di ogni cosa, egli è preso da solenne silenzio e da reverenza soltanto di fronte a sè stesso; d'altra parte, ciò che lo affascina, ciò ch'egli ama accarezzare, è la sua progenie, le cose materiali che gli stanno intorno, i fatti, le leggi, il sangue, e il ferro, in mezzo a' quali ei pensa (forse del tutto sinceramente) che il suo spirito si manifesta perfettamente e liberamente. Il disprezzare il mondo e il ritirarsi nel regno dello spirito, come in un'aria più sottile e più propria, è cosa del tutto contraria all'idealismo di lui. Siffatto rifugio gli recherebbe pace, mentre ei vuole guerra. Il suo idealismo gl'insegna che lo sforzo e la contraddizione generano tutte le cose, secondo il detto di Eraclito; e se smettesse di travagliarsi, se si stancasse dell'ambizione e dei beni materiali, ei crederebbe rinunziare alla vita, giacchè odia come morte ciò che un'altra classe di idealisti ha chiamato salvezza.

Narrasi che Dio, avendo creato il mondo, lo trovò assai buono; così il trascendentalista, quando prende il posto del Creatore, ne segue l'esempio. L'odio e la paura della materia non sono forse indici di un puro spirito. Una divina mente può, anche in contemplazione, inna-

morarsi perfettamente della materia, come accadde alla dea della Luna con Endimione. Tal cosa poteva solamente immaginarsi, posto che Diana avesse soltanto sognato il suo rustico amante; nè, per tal ragione, sarebbe l'amorosa immagine meno cara. Il poeta romantico trova il suo spirito dantegli il benvenuto negli scogli, nelle nubi, e nelle onde; il musicista dà sfogo all'animo nel movimento e nel tumulto; or perchè non dovrebbe il trascendentalista, sia esso generale, o ingegnere, o viaggiatore di commercio, trovare il suo più puro ideale nel commercio, nelle industrie, e nelle guerre? Pauroso lavoro è ciò che principalmente domanda la Volontà assoluta. La quale ha bisogno dello stimolo della resistenza per diventare più intensamente consapevole dell'Io, che è additato come il suo finale obbietto nell'immaginare in alcun modo un mondo. L'acquisto le importa più del possesso, perchè in quello è più vivo il senso dello sforzo e del potere. Più sono materiali le arti ch'essa adopera, più difficile e mondano è il suo campo d'azione, e più intenso sarà il suo sforzo e maggiore il suo contento. Questo non è idealismo per un romito o stolto poeta; esso non sente sè stesso come una cosa fortuita e fugace nel mondo, la quale, simile a una nota canora d'uccello, tema di essere sopraffatta dal frastuono di strumenti materiali o costretta ad un'aspra tensione e straziante acutezza: giac-

chè strazio e tensione sono i suoi nativi elementi. Questo idealismo è persuaso di avere composto tutti i movimenti esistenti o possibili, e si sente tanto più padrone quanto più numerosa e tonante è l'orchestra cui dirige. E si trova proprio a cavallo in mezzo alle cose macchinali che lo circondano, le quali esso può dimostrare trascendentalmente come perfettamente ideali. Il suo lavoro più appropriato si è di farsi strada per forza e rovina verso l'effettuazione del suo disegno del mondo. Una battaglia universale è la manifestazione più adeguata e più grata allo spirito idealista.

Capitolo VII

Fichte e la missione della Germania.

Quando gli antichi Ebrei allargarono il loro concetto di Geova tanto da riconoscere in lui il solo Dio vivente a cui tutta la natura e la storia erano soggette, essi non perciò lasciarono di considerare il potere universale come quello ch'era allo stesso tempo la loro propria nazionale divinità. Ciò importava una latente contraddizione. La quale venne ingegnosamente rimossa asserendo che Geova, pur non essendo veramente una divinità nazionale, aveva eletto Israele come il popolo suo con libero atto di grazia, senza meriti precedenti di quello. Così

la superbia degli Ebrei non si scompagnava da una certa umiltà.

Pertanto non v'è umiltà associata con la pretensione dei Tedeschi di tenere ora un simile primato. « I critici moderni », scrive Max Stirner, « inveiscono contro la religione perchè pone Dio e la legge divina o morale contro l'uomo, considerandoli come cose esterne, mentre che i critici trasformano tutti questi oggetti in idee della mente umana. Nondimeno l'errore essenziale della religione, di assegnare all'uomo una missione qualunque, non è scansato da questi critici, i quali continuano ad affermare che l'uomo ha da essere divino, o idealmente umano, o che so io; che moralità, libertà, umanità, eccetera, sono della sua natura ». Ora una divinità che è soggettiva o immanente non può, di certo, eleggere alcuna nazione, se non risiedendo e manifestandosi più particolarmente in quella. Essa può essere altamente favorita soltanto perchè sia intrinsecamente migliore, e per questa ragione può figuratamente chiamarsi vaso di elezione. Perciò, se lo spirito esistente in una nazione non è uno spirito fra tanti che siano nel mondo (come credevano i primitivi Ebrei, e come vorrebbe sostenere una filosofia naturalistica), ma è l'unico, santo e universale spirito, e se al tempo istesso questo spirito abita in quella nazione più presentemente, o anco esclusivamente, gli è manifesto che l'u-

miltà da parte di essa sarebbe fuor dei suoi cenci. E così i Tedeschi sono indotti a dare testimonianza delle virtù e prerogative divine che scoprono in sè stessi; alcune delle quali sono definite dal Fichte come appresso leggesi:

« L'età presente sta precisamente nel mezzo della vita terrestre, tra l'era durante la quale gli uomini erano ancora solleciti di sè stessi, terreni e impulsivi, e l'era veniente quando essi vivranno pei puri fini ideali. I Tedeschi adombrano questa migliore età, e verso questa avviano il resto del mondo. Essi hanno creato il mondo moderno associando l'eredità politica della classica Europa con la vera religione che vegetava nell'Asia, ed hanno elevato le due cose a una più alta unità nella loro *Kultur*. Da loro è sgorgato il miglior sangue di molte altre nazioni e la forza spirituale che tutte le ha rinnovate.

I Tedeschi non hanno mai rinunziato alla loro terra nativa nè hanno sentito serio danno dall'immigrazione. La loro lingua è primitiva, e non l'hanno mai barattata per un'altra forestiera. Quindi il solo Tedesco è veramente una lingua madre. I suoi termini intellettuali conservano una corrispondenza vitale e animosa con l'esperienza sensibile. Perciò la vera poesia e filosofia esistono soltanto nella lingua germanica. Coloro che criticano e sentenziano dietro la prima impressione possono immaginare

che il Tedesco non è molto melodioso ; ma tale questione non può essere dirittamente giudicata senza ricorrere ai primi principii, i quali, in questo caso, proverebbero che la lingua più dolce è quella che adopera la maggior quantità possibile di suoni e li congiunge in tutti modi usabili. Se il Tedesco o alcun' altro idioma si avvicini di più a tale ideale a priori dell' eufonia, lasciamo all' osservazione empirica il giudicare.

La natura germanica, essendo pura, alta, alacre, e audace, ha istintivamente compreso la vera essenza del Cristianesimo e rigettato con orrore tutte le imposture e la corruzione che l' oscuravano. Detta essenza è il bisogno imperativo di volgersi dalla naturale verso l' ideal vita. Il Tedesco sa che l' anima sua è salva ; ma, nell' abnegazione di sè stesso, ciò non gli basta. Il suo zelo facilmente s' accende per estendere il calore e la luce ovunque ; e tal suo zelo è paziente ed efficace, afferrandosi alla vita reale e trasformandola. E spingendosi oltre ei trova più di quanto cercava, perchè si è tuffato nell'animosa corrente della vita che innanzi a sè stessa si spinge e lo trasporta avanti. L' animo cadente di altre nazioni può sognare deità nelle nuvole, o qualche tipo perfetto di vita umana già rappresentato nel passato, e solo da avvicinarsi o da rinnovarsi nel futuro. Lo spirito del Tedesco non è lo stampo della

(1) Questo brano è ritratto dal Vinet, "Les Romantiques allemands", pag. 210.

terra ; esso è la viva sorgente di tutti i soli, e corre a creare per sempre cose del tutto nuove. Lo spirito germanico è la personale coscienza di Dio. »

Non credo che lo sforzo della guerra o l' ebbrezza della vittoria potrebbero accrescere di molto la misura di siffatte vanterie pronunziate da Fichte allorquando aveva perduto ogni speranza che la sua patria dimostrasse il proprio valore militare, e solamente sperava nell' educazione e nella filosofia per conservare e propagare la rettitudine germanica. Ciò ch' egli dice, anche in particolare, ha una curiosa somiglianza con le odierne asserzioni della Germania. Neppure vi manca l' odio isterico verso l' Inghilterra. Il Fichte non vide nell' Inghilterra il campione del Protestantesimo, della moralità, della libertà politica, nè l' avversaria costante di Napoleone, ma solo un vampiro mercantesco universale. Il suo disprezzo per le razze latine era sconfinato. In materia di razze, poi, ei sosteneva la curiosa idea che doveva esservi stata, dall' eternità fino al cominciar della storia, un *popolo normale* primitivo, una tribù di Adami e di Eve ; perchè, secondo un principio che aveva preso dalla teologia calvinista, se tutti gli uomini fossero stati, in origine, schiavi di natura, nessuno avrebbe mai potuto affrancarsene. Questo *popolo normale* era, manco a dirlo, quello degli antenati dei Tedeschi. Do-

vettero esistere tribù di selvaggi indigeni cui toccò al *popolo normale* di sottomettere, giacchè, se non vi fossero state tali conquiste, il primitivo equilibrio non sarebbe mai stato turbato, l'Eden e la giungla non si sarebbero mai fusi in uno, nè la storia, rassegna delle cose nuove, avrebbe mai principiato. La teoria dell'evoluzione ha reso antiquate le ragioni di tale ipotesi; ma l'idea che l'umanità sia un branco di bastardi nati dalla congiunzione di bionde divine creature con qualche specie di neri antropoidi, ricorse più tardi nel Gobineau ed ottenne un certo favore in Germania.

Fichte, seguendo Calvino e Kant, fece una distinzione assai recisa tra la vita naturale e la vita del dovere. Bisogna mirare all'ideale senza il minimo pensiero di tornaconto. I commerci, ei dice, devono essere praticati spontaneamente, senz'altro compenso che più lunghe vigilie. Gli adolescenti non debbono mai sentire a dire che alcuno possa essere stimolato o guidato nella vita dal pensiero della sua propria conservazione o del proprio benestare. La scienza non è una rassegna delle cose esistenti o delle leggi cui venne fatto di scoprire. La scienza è la vera vita di Dio, e genera sè stessa. È « un'attività intellettuale per cagion di sè stessa, osservante certe regole per cagion di loro stesse ». Il che, in lingua piana, è pura immaginazione. Ma il metodo da applicarsi a

questa demenza è prestabilito per virtù innata, così pel pensiero come per la morale. Soltanto la frivolezza può intralciare questo unanime idealismo.

Dal sopra detto non dobbiamo argomentare che tal precetto di austeri e astratti desiderii importi, nel Fichte, alcuna avversione al progresso materiale, alla *Kultur* obbligatoria, o alle conquiste militari. Come abbiamo osservato, l'idealismo germanico non è tanto platonico o ascetico da lasciarsi addietro il mondo. Chè anzi, la sua missione è di consacrare il mondo e di mostrare come ogni parte di esso sia un organo dello spirito. Questa specie di reverenza è simile a quella degli Ebrei. Anche i Calvinisti più rigorosi, pure insegnando che il mondo era del tutto corrotto, erano disposti, prendendo la frase per ogni verso, a farne un gran che di buono; lo pretendevano, se lo appropriavano, e quasi se ne dilettavano. Così il Fichte ci fornisce vedute profetiche di una Germania idealista conquistatrice del mondo. Lo stato non mira alla propria conservazione, ed anco meno si cura di accorrere in aiuto di quei membri dell'umana famiglia che rimangono addietro nell'odierno progresso. L'impero della forza fisica indisciplinata dev'essere soppresso da una forza obbediente alla ragione e allo spirito. La vera vita consiste nel riformare le relazioni umane secondo un disegno innato nella

mente. Il glorioso destino della Germania è di procreare il mondo e di rinnovarlo. La libertà naturale è cosa disgraziata, una semplice accozzaglia d'impulsi sensuali e intellettuali senza alcun principio d'ordine. Spetta ai Tedeschi il giudicare se si avvera un progresso provvidenziale, diventando essi medesimi la provvidenza che produrrà il progresso, o se, all'incontro, sia stoltezza qualunque più alto pensiero. Se fallissero all'intento, la storia non li biasimerebbe mai, giacchè, in tal caso, non vi sarebbe più storia.

Il solo principio vitale della storia è la tendenza verso una monarchia cristiana europea universale. La quale tendenza è più lungimirante che i divisamenti degli uomini e più forte delle loro intenzioni. « Che uno stato, anche quando sia in procinto di muovere in guerra, professi solennemente il suo amore di pace e la sua avversione alle conquiste, ciò non importa ; perchè in primo luogo è necessario che esso faccia tale dichiarazione e celi così la sua vera intenzione per giungere il fine a cui mira, invertendo il noto principio : *Minaccia guerra affinchè tu possa aver pace* in quest'altra forma : *Prometti pace affinchè tu possa muovere guerra con tuo sopravvento;* e in secondo luogo lo stato può fare con tutta serietà le sue assicurazioni pacifiche, per quanto glielo consente la conoscenza che ha di sè stesso ; ma fate che gli

capiti il destro d' ingrandirsi, ed esso scorderà i buoni propositi fatti ».

Se il popolo non è disposto a obbedire all' Idea, il governo deve costringerlo a obbedire. Tutti i poteri di tutti i cittadini devono riunirsi nello stato. La libertà personale non potrebbe essere volta in buon uso poichè tale individualità e varietà di educazione, in quanto sono buone per lo stato, sono dallo stato provvidamente ordinate. Nè anco è da tollerarsi l' ozio. Un' educazione ideale deve perfezionare gli uomini, così che non possano volere altra cosa se non quella che l' educazione vuole che essi vogliano. Allora lo stato può star sicuro dei suoi sudditi, perchè « chiunque ha una volontà bene fondata, vuol ciò che vuole per tutta l' eternità ».

In quanto alle relazioni coi forestieri, lo stato, attenendosi alla sua missione, deve conquistare i barbari circonvicini e allevarli allo stato di cultura. Questo processo ha, in modo quasi esclusivo, recato il progresso nella storia. « Che cosa spinge l' eroe macedone... in cerca di terre straniere? Che cosa è che avvince la vittoria alle sue orme e sgomina atterrite innanzi a lui le turbe innumerevoli dei suoi nemici? È ciò soltanto fortuna? No; è l' Idea... L' uomo civile deve governare e l' incivile deve obbedire, se il Diritto dev' essere la legge del mondo... Non mi discorrete delle migliaia di

coloro che caddero sulla sua via; nè parlate della sua prematura morte. Dopo aver mandata ad effetto la sua Idea, qual maggior gesta gli rimaneva da compiere se non morire? »

Quest'ammirazione per Alessandro (professata pure da Hegel) non è soltanto retrospettiva. « Alfine in una nazione del mondo la più alta, più pura moralità, quale non s'era mai veduta fra gli uomini, sorgerà e sarà assicurata per tutto il tempo avvenire, e quinci verrà propagata presso tutti gli altri popoli. Per il che succederà un mutamento della razza umana dallo stato di creature terrene e sensuali in puri e nobili spiriti ». « Sapete voi che sia alcuna cosa più nobile della morte?... Chi mai avrebbe il diritto di opporsi ad un'impresa avviata in fronte di tanto pericolo? »

Può sembrare curioso che un puritano intemerato come Fichte, un profeta sorto dal popolo, un repubblicano teorico il quale liticava coi suoi studenti nell'istituire circoli e combattere duelli, un fiero idealista dispregiator della gente mondana, abbia fornito così pienamente ai Junkers e ai banchieri la loro filosofia. Pure il fenomeno non è nuovo. Platone, sebbene divino e urbano ei fosse, provvide agli ottusi Spartani la loro. Uomini di fede idealista credono che i principii delle cose debbono essere divini, e quando, nell'investigare questi principii, s'imbattono in cause sinistre, quali il cieco im-

pulso, il caso, la rivalità assassina, se ne infanatichiscono e le bandiscono come massime sacrosante. Già dapprima sono persuasi che ogni forza dee venire da Dio ; perciò se l'inganno, la volontà proterva, la tirannia, e grandi eserciti sono mezzi di potenza, devono essere gli strumenti eletti di Dio nel mondo. Così la più perfida speculazione può sancire la pratica più brutale. Le passioni primitive così approvate, perchè sembrano non pericolose e potenti, sono probabilmente troppo meschinamente organate per reggersi a lungo da sè stesse ; e intanto perdono e fanno scempio delle cose più belle dell'umanità. Contuttociò sono anch'esse una forza come le altre, una forza non solo violenta ma contagiosa, e capace di ottenere molte vittorie sebbene non di stabile felice successo. Tali passioni e le filosofie che le glorificano, sono sincere, invadenti, e inconfutabili quando sono francamente esposte.

La dottrina trascendentale di un mondo meramente immaginato dall'io, e la volontà che stima sè stessa assoluta sono invero disperate illusioni ; ma non sono più disperate e illuse di tanti altri sistemi che milioni di uomini sono stati indotti ad accettare. Tale dottrina reca tutti i segni di una nuova religione. Il fatto che le religioni stabilite in Germania sono tuttora forme del Cristianesimo può velare la na-

tura esplicita e pagana della nuova fede: la quale apparisce come una speculazione alquanto decaduta, o come un credo di pochi cervelli stravaganti, mentre che, invero, essa impera sul giudizio e sulla condotta della nazione. Niun' altra tirannia religiosa potrebbe essere più intera. Essa ha i suoi profeti nei grandi filosofi e storiografi dello scorso secolo; i suoi sacerdoti e farisei nel governo e nei professori; il suo fedel gregge nella moltitudine disciplinata della nazione; i suoi eretici nei socialisti; i suoi minchioni nei cattolici e nei liberali, agli uni e gli altri dei quali, se l' intendessero, il credo nazionale parrebbe un' abbominazione; i suoi martiri che si contano ora a milioni, ed ha le sue vittime tra gl' increduli, le quali sono anche più numerose, imperocchè le sue vittime sono, in qualche modo, tutti gli uomini.

Capitolo VIII

L' egotismo delle idee.

Disputando sull' egotismo, è egli necessario che parliamo di Hegel? Il tenore di questo filosofo, specialmente nei suoi ultimi scritti, era pieno di sprezzo per ogni cosa soggettiva: il modo di vedere individuale, le opinioni e i

desiderii individuali furono considerati un nonnulla salvochè fossero stati condotti in carreggiata con gli avvenimenti e con le idee provvidenziali del gran mondo. Questo realismo, per quanto sentito ed acre, era tuttavia idealistico nel senso che la sostanza del mondo era concepita non come materiale, ma concettuale, cioè una legge o logica la quale animava i fenomeni ed era il segreto del loro muoversi. Il mondo era simile a un indovinello o a un confuso oracolo; e la soluzione dell'imbroglio si trovava nella romantica mutevolezza o contraddizione di sè insita in ogni forma finita dell'essere, la quale contraddizione la costringeva tramutarsi in alcunchè diverso. Potevamo intendere la direzione di questo movimento per una cotal simpatia nascente da una specie di vitale dialettica o di necessità drammatica nella nostra riflessione. Hegel era un solenne sofista: fece del raziocinio la chiave per giungere alla realtà.

Questo suo tecnico realismo era rinforzato dalla sua immaginazione storica, la quale produce continuamente un'impressione di abnegazione, di oggettività, e d'intelligenza impersonale; spesso ei sembra smarrirsi negli avvenimenti della sua storia, e intento a cogliere l'intimo cuore del mondo. Inoltre adorava lo stato, a cui, secondo la sua opinione, l'uomo privato dovrebbe essere del tutto

sottomesso, non per benefizio di altri singoli (il che sarebbe una specie di palliato egoismo non meno sterile del tornaconto privato), ma nel fervido servire ai comuni inpersonali fini.

La famiglia era la prima natural società nella quale il singolo dovrebbe essere felice di abnegar sè stesso ; un' altra società era commerciale ; e lo stato era la più alta e più comprensiva di tutte ; niente era degno o reale in un uomo salvo il suo ufficio nella società.

Contuttociò questa negazione dell' egotismo è soltanto apparente. Gli è una farsa dentro una commedia. Sul palcoscenico minore il singolo attore nulla rappresenta (a parte i suoi falli e balbettamenti) fuorchè essere lo strumento e il veicolo dei decreti divini ; di fatto egli è un burattino, e la sola realtà in lui è lo spazio che occupa nell' intero spettacolo. Ma il minor palcoscenico è inscenato da un altro, spesso non avvertito, bensì sempre presente ; e su questo maggiore e più prossimo palcoscenico l' io sfoggia da solo. Sono io che tiro i cordoni, che mi godo il dramma, che ne fornisco l' intreccio e la morale, e che posseggo la libertà e l' attività che difettano ai miei pupazzi. Sul palcoscenico minore l' anima dell' uomo è soltanto una delle idee di Dio, e tutto il suo pregio sta nel sostenere la pantomimica ; sul maggior palco, Dio è semplicemente la mia idea di Dio, e il

fine dello spettacolo è di rappresentare il mio spirito. Lo spettacolo, nel quale ogni singolo attore balla come un automa seguendo la musica divina, è soltanto un mio sogno.

La filosofia di Hegel è dunque soggettiva, e tutto il suo realismo è solo un atteggiamento e una maniera deliberatamente voluta. Quanto ciò sia vero si può inferire, oltre che da molti accenni continuamente ricorrenti e da reticenze, dal fatto che il sistema è trascendentale e fondato sul Kant. L'oggettività può quindi essere soltanto una mostra, una materia d'artifizio, roba attribuita alle cose e alle persone dallo spirito, la cui poetica attività viene per essa a manifestarsi. Ogni cosa dev'essere disposta come una creazione dello spirito, solo in quanto è oggetto del pensiero o della conoscenza.

Questo latente soggettivismo dimostra altresì la singolar compiacenza sentita dall'Hegel (il cui fiuto era abbastanza comprensivo) di un mondo così stranamente ristretto come egli ce lo descrive. Ei descrive ciò che meglio conosceva o di cui aveva udito parlare, e pensava di avere descritto l'universo. Siffatta illusione era necessaria conseguenza del principio che l'universo era creato dalla descrizione e consisteva in questa. La missione dell'Hegel, secondo ch'ei stesso la concepiva, non era di scoprire il mondo reale o alcuna parte di esso: in teoria ritrattò

ogni credenza nel mondo reale, e in sua vece pose il suo concetto o la conoscenza che ne aveva, adeguata perciò al suo oggetto. Se la Cina era la nazione più antica di cui avesse avuto notizia, il mondo avrebbe cominciato con la Cina; e se la Prussia era la più giovane ed egli (come avrebbe dovuto essere) l'ultimo suo filosofo, il mondo doveva finire con la Prussia e con lui medesimo. Questo sembra un mostruoso egotismo, ma non è arbitrario; per un verso era il meno falso degli atteggiamenti, giacchè si contentava di descrivere una veduta di passata, e non un oggetto separato o precedente. Il valore di una filosofia poteva stare soltanto nella perfezione e fedeltà con cui poteva mettere al foco visuale i concetti dell'età nella quale essa era nata. Hegel sperò essere da tanto pel suo tempo; ma non agognò la verità oltre quel limite.

Il medesimo atteggiamento dimostra la servilità della sua filosofia morale, che è semplicemente un'apologia per l'ordine stabilito delle cose e pei pregiudizi del suo tempo e del suo paese. La sua più intima credenza era che non potrebbe darsi alcun maggior sistema di etica, e che se tentasse di essere da più diverrebbe da meno, perchè sarebbe solamente personale. Per esempio quando condannò aspramente la *patria potestas* dei Romani, gli era perchè questa offendeva l'individualismo dei

Protestanti e la coscienza moderna; e quando nel momento dopo ei condannò anche più aspramente i sentimentalisti i quali stimavano gli affetti gentili e le buone intenzioni come prove di virtù, gli era perchè queste coscienze individuali prosciogliévano sè stesse dall'ottemperare alla chiesa stabilita e allo stato. L'investigare se la morale di Budda o di Socrate o di Rousseau, in sè stessa o riguardo all'umana economia in generale, fosse la migliore, gli sarebbe sembrato assurdo: solo poteva esservi questione quali concessioni o contribuzioni ognuna di quelle morali faceva alla morale approvata dalla comunità luterana e dal ministero prussiano dell'educazione e del pubblico culto. La verità, allora come oggi, era checchè ogni buon Tedesco credesse. Tale pio desiderio di Hegel di interpretare l'ortodossia della sua generazione ottenne pieno successo, e le modeste speranze della sua filosofia furono adempite. Forse non vi fu mai un sistema così vero nel conformarsi al suo tempo, e così falso riguardo al suo soggetto.

L'egotismo di Hegel si mostra anche nella sua maniera di trattare le questioni matematiche e fisiche. Ei chiamò l'infinito falso infinito, per evitare i dilemmi in cui l'infinito lo costringeva, quali, per esempio, perchè l'evoluzione dell'Idea cominciò seimila anni fa, o meno; che cosa altro potrebbe accadere ora

che nella sua propria coscienza quell' evoluzione era completa ; perchè detta evoluzione dovrebbe essere avvenuta soltanto su questo pianeta, o, se fosse avvenuta altrove, perchè l' Idea svolgentesi ivi non avrebbe potuto essere un' altra Idea. Ma tali questioni sono tutte fuori di luogo, quando si ponga mente che questa filosofia vede le cose per un solo verso : il mondo ch' essa descrive è un aspetto non distinto dalle prospettive egotistiche che lo inquadrano. Non è necessario discorrere sull' estensione del mondo, perchè tale estensione è solo un' apparenza ; in realtà il mondo non ha estensione, giacchè non altro è che la mia idea presente.

Così l' infinito rimase fuor d' uso ; ma il vocabolo era troppo idealista per essere scartato. Pertanto il titolo del vero infinito venne riposto in un' accidentale illusione di un tutto perfetto, in un presunto sistema di relazioni fuori di attinenza con alcun' altra cosa. Che niente di ciò che esiste potesse essere assoluto in questo modo, salvo che fosse il dannoso infinito, ciò non irritava Hegel, perchè l'esistente non lo riguardava, ma solo la « conoscenza », cioè un circolo d'idee presenti e senza oggetto. La scienza, comunque limitata di fatto, è sempre completa per l' egotista, i cui oggetti ei non considera esistenti fuor di sè stesso. Difficilmente potrebbe l' egotismo manifestarsi in modo più radicale

di questo: cioè dichiarare infinito l' io, perchè non può mai trovare alcuna cosa esistente oltre il proprio tiro.

Il dogma caro all' Hegel, che cioè ogni cosa induca il suo opposto, è un altro documento di egotismo; giacchè ciò equivale al rendere le cose conformi alle parole, non le parole alle cose; e l' io, specialmente nei filosofi, è una nebbia di parole. Nel definire le cose, se voi insistete nel definirle, siete costretto a definirle mediante le loro attinenze con altre cose, o anche con l' esclusione di queste. Pertanto, se le cose sono formate dalle definizioni che ne date, tali attinenze ed esclusioni saranno la natura delle dette cose. La nozione di siffatta intrinseca relatività nelle cose è un sofisma anche in logica, poichè i termini elementari non si possono mai definire, anzi possono intendersi perfettamente e cogliersi per intuito; ma ciò che a noi importa ora è piuttosto il motivo egotistico latente sotto il sofisma: cioè che gli accidenti più soggettivi e verbali a cui, nell' umano discorso, vanno soggetti i nomi delle cose, siano destinati ad essere i primi principii delle cose e la loro essenziale ragione di esistenza.

Egotistico pure era l' inestinguibile odio dell' Hegel contro ciò ch' ei chiamava l' intelligenza astratta. Nelle sue critiche di questa facoltà e delle opinioni ch' essa produce v' ha molta perspicacia e qualche giustizia. Certe persone spes-

so ragionano in astratto, reggendosi sulle parole come su vesciche piene d'aria: nel loro comprendonio non avvertono la complessità e l'ampiezza delle cose reali. Però gli errori e gli abusi in cui può cadere l'intelligenza verbale non dovrebbe mai provocare lo zelo implacabile dell'Hegel nel perseguitarli. Ciò che lo infastidisce è il timore che l'intelligenza, quantunque così frivola, possa un giorno comprendere: cioè che possa riparare alla sua insufficienza, seguire il movimento reale delle cose, e vedendone il congegno, perda quell'*effet d'ensemble*, quell'illusione drammatica, ch'ei chiama ragione.

Immaginate un pittore di paesaggio condannato ad avere sempre un naturalista alle calcagna: in breve ei non sarebbe irritato soltanto dagli errori del naturalista, ma dal naturalista stesso. L'artista attento agli effetti panoramici non vuole essere costretto a guardare attraverso un microscopio, perchè cambiando il foco visivo ei perde l'oggetto suo soggettivo: non la realtà ma l'apparenza è realtà per lui. L'Hegel, il cui fine era di sostituire a ciò che esiste la così detta conoscenza, doveva procedere oltre; doveva persuadere sè stesso non solo che la costituzione della natura scoperta dall'intelligenza era di poco momento nella sua cervellotica mitologia, ma che tale costituzione non esisteva. Egli non voleva confessare di essere

egotista (il che avrebbe confessato il pittore paesista); nè che il soggettivo solo gl'importava, e nè anco che in un mondo così grande la parte soggettiva ha pure il suo posto. Niente affatto! Ei dovea dare ad intendere che il suo egotismo non era egotismo, ma una medesima cosa con l'assoluto, e che coloro i quali ardivano sostenere che il mondo si moveva per proprio conto, indipendentemente dallo spirito osservatore, erano diavoli, perchè facevano capire che lo spirito osservatore non era Dio.

Questo dissimulato ma smisurato egotismo dà ragione dello strano uso che l'Hegel fa talvolta della voce sostanza. Questa sua sostanza non è altro che una grammatica del suo discorso; perchè egli non cercava una sostanza, che logicamente non poteva ammettere, ma soltanto una finale sintetica impressione cui potesse raccogliere dalle apparenze. Per chi va a teatro, l'ufficio della scena e degli attori si è che debbano piacergli e fargli impressione: ma che cosa, alla fine, gli rimane impresso e gli piace? È l'impressione generale e la forza della rappresentazione; è l'incremento di vita ch'essa ha stimolato in lui. Questa è, per quello spietato egotista, e per l'esteta, la sostanza di tutte le cose teatrali. Invero, e manco a dirlo, niente potrebbe esser più falso, imperocchè l'autore e gli attori sono persone reali, le cui vite vanno molto oltre la loro funzione teatrale,

31.12.62

pure dando a questa vero fondamento. Anche il macchinario della scena ha la sua vera storia, e gli artigiani che l'hanno costruito hanno la loro propria ; e l'una e l'altra storia piene di mute ingloriose tragedie. Queste sostanze reali celate dietro lo spettacolo lo spettatore, nel suo estetico egotismo, deride come cosa di niun conto ; per lui, come per Amleto, ciò che monta è la rappresentazione. Ciò che è più propriamente suo, la sua immaginazione rivolgentesi sullo spettacolo, i termini che gli somministrano una più agevole e più vivace descrizione di esso, tutto ciò egli chiama sostanza dello spettacolo, tradendo con tal termine la sfacciata imprudenza dell'egotista professo. La più sostanziale realtà ch'ei riconosce è soltanto speciosa, come quella che esiste solo per lo spirito che la immagina. Ciò che si crede che valga a liberare il sistema di Hegel dal soggettivismo è la cosa più soggettiva di tutte, una dialettica ligia agl'impulsi di un dottrinale *parti pris*, e glorificante un'idea fissa.

Avendo noi inteso tutto ciò, quei passi dell'Hegel, che, a primo acchito, sembravano i meno egotistici, come il suo storico intuito e la sua ammirazione per la società ordinata, prendono un altro aspetto. Quel suo intuito storico non è veramente simpatico ; è imperioso, esteriore, dispregiatore, finto. Se come un moderno, qual siete, leggete i Greci, specialmente se li

leggete con lo spirito romantico del classicismo di Goethe, e ne acquistate cognizione proprio come li conosceva Hegel, crederete che la sua descrizione ne sia mirabilmente perspicace, magistrale, e completa: ma avrebbero Eschilo o Platone creduto il medesimo? Essi ne avrebbero fatto le risa, o piuttosto non avrebbero capito che tale descrizione si riferisse in alcun modo a sè stessi. Ciò che venne analizzato dall' Hegel è la leggenda dei Greci, non la vita dei Greci. Così la sua rassegna della religione medioevale rappresenta la leggenda protestante, non l' esperienza cattolica. Ciò di cui poco o niente sappiamo ci sembra nell' Hegel descritto mirabilmente: ciò che conosciamo intimamente ci sembra raffigurato con l' occhio di uno straniero pedante, foresto, ed impertinente. Ella è nient' altro che un' idea sua propria quella ch'ei va infiltrando in noi, chiamandola anima nostra. Ei va creando nel suo capo un mondo che sarebbe meraviglioso, se Dio l' avesse fatto.

Ognuno va soggetto a tali illusioni di prospettiva e al fascino della distanza, ora favorevole ed ora sfavorevole a ciò ch' ei studia, ma Hegel, credendo di possedere il segreto dei disegni divini, si lusingava d' essere intimamente benevolo perchè vedeva in ogni cosa una parte di sè stesso. Ma nessuna parte del mondo era affatto tale; ciascuna parte del quale aveva la sua propria inviolabile eccellenza che non si

poteva superare senza perderla per sempre. Ogni cuore è chiuso all' onnisciente egotista. Il passato non rivelerà mai il suo segreto salvo che all' umile amante dimentico di sè stesso il quale ha per natura un simile destino. L' egotista che si crede di comprendere ciò, per imbandirne il suo banchetto filosofico, o per metterlo in mostra nel suo museo di antichità, comprende soltanto sè stesso; e in questo senso, il suo egotismo, per sua confusione, risulta vero.

L' egotismo, che si manifesta in questa superba maniera di trattare il passato, è l'egotismo dell' immaginazione, il medesimo ch' era descritto nell' amore romantico di natura, e che era realmente un amore di sè molto sottile, molto sagace, molto ostinato, intento a trovare in ogni cosa qualche attinenza o rispetto al proprio io. Però havvi anche un egotismo di passione, che presso l' Hegel viene in mostra nel suo culto dello stato. « *Le passioni* » sono il vecchio e appropriato nome per significare ciò che i Tedeschi chiamano ideali. Le passioni non sono egoistiche nel senso in cui i moralisti germanici definiscono l' egoismo o filautia; esse non sono disegnate da colui che le accarezza per un suo ulteriore tornaconto. Esse sono ideali, pericolose, spesso fatali. Nè anco le passioni carnali sono egoistiche, se con l' io intendiamo l' uomo tutto: sono un' ossessione alla quale ei sacrifica sè stesso. Ma la filosofia trascen-

(x) perciò il romantico Hegel e il romantico Proust si assomigliano

dentale, col suo io migratore, può tramutare ogni singola passione, o ogni cumulo di passioni in un dato centro di volontà, in una persona morale. A mano a mano che la passione s'impadronisce più della natura dell'uomo, essa diventa, in vece di lui, un feroce egotista ; diventa fanatismo o anche pazzia.

Questa sostituzione di una passione all'uomo, quando nessuno pensava all'io migratore, sembrava una malattia. Quale pazzia, dicevamo all'anima umana, il sacrificare la tua natural vita a questa particolare, caduca, illusa passione ! Ma l'idealista tedesco non riconosce vita naturale, nè natural singola persona. Il suo io può migrare in qualunque corpo politico o in qualunque idea sintetica. Pertanto, le sue passioni, anzichè sembrargli pazzie, gli paiono divine inspirazioni, inviti al sacrifizio, devozione all'ideale.

Io non voglio affatto dire che l'idealista germanico paghi il comune debito a tutte le passioni e le innalzi a vicenda per farne la sua più alta e assoluta volontà. Le sue passioni sono generalmente poche e mentali. Accidenti di educazione o difetti di temperamento lo tengono ne' giusti termini ; però egli non è mai sicuro. Abbagliatelo con un sofisma, come questo, ad esempio : « *più è il male, e più è il bene* », o ipnotizzatelo con una superstizione, come questa : « *l'organizzazione è un fine in sè*

stessa », e ne avrete abbastanza per farne un delinquente romantico.

Anche l'assoluto richiede un nemico per mantenere affilata la spada, incrociando le lame; e lo Stato che, secondo Hegel, è moralmente assoluto ha bisogno di stati rivali affinchè la sua individuale esistenza non paia svanire, e con ciò non isfugga l'occasione di guerre sante e salutari. Hegel rigetta l'idea che le nazioni abbiano doveri reciproci perchè, afferma egli, non v'è autorità morale o tribunale maggiore dello Stato, all'una o all'altro dei quali debba il governo dello stato esser soggetto. Tale asserto è manifestamente falso, giacchè in primo luogo v'è Dio o, se vi piace chiamarlo in altro modo, il sommo bene dell'umanità, ponente termini molto ristretti alla via che gli stati devono battere tra gli opposti vizii; e secondariamente v'è l'uomo singolo, la cui naturale fedeltà alla famiglia, agli amici, e alla religione, alla verità e all'arte, è più radicata e più santa che la sua lealtà verso lo stato, il quale per l'anima dell'uomo è soltanto un accidente storico e geografico. Invero nelle odierne condizioni della civiltà v'ha più da guadagnare che da perdere cooperando lealmente coi governi sotto cui ci tocca di vivere, non già perchè alcuno stato sia divino, ma perchè finora non v'è altro congegno meno ponderoso che valga a mandare avanti l'economia della vita con qualche ombra di de-

Hegel e la deificazione della storia

cenza e di sicurezza. Comunque, per Hegel la vita dello stato era la sostanza morale, e le anime degli uomini erano soltanto gli accidenti; e quanto al giudizio di Dio, egli affermava non esservi altro che il processo della storia. Questo è un curioso discorso con cui sembra che predichi il reggimento morale del mondo, mentre di fatto ei santifica una legge brutale di fortuna e di successione. Naturalmente, il miglior governo cade col tempo, come il peggiore, ed anche più presto; tempi tenebrosi seguirono l'impero romano e durarono il doppio di questo. Ma il Dio di Hegel era non altro che il mondo, o una formola posta per definire il mondo. Egli dispregiava qualunque ideale non destinato ad avverarsi in terra, portava più rispetto alla legalità che alla giustizia, e alle instituzioni stabilite più che al morale ideale; e volentieri adulava un governo nella politica del quale la guerra e anco il delitto erano armi approvate.

Questo regno di passione ufficiale non è, lasciatemelo ridire, egotismo nell'uomo naturale che le è soggetto; esso è il sacrifizio dell'uomo naturale e di tutti gli uomini ad un'astratta ubbia, chiamata ideale. Il vizio dell'assolutezza e dell'egotismo è trasferito in quell'illusione. L'uomo può essere abbastanza docile e gentile, ma il demone a cui presta ascolto è sordo e spietato. Il quale gli proibisce di do-

mandare: « *A quale prezzo vo io inseguendo quest' ideale? Quanto male dovrò io fare per ottenere questo bene?* » Ciò ei non può domandare; quest' imperativo è categorico. Il dado è tratto, la guerra è dichiarata contro l' umana natura e felicità, e un idolo che si pasce di sangue, lo Stato assoluto è stabilito nel cuore e sopra la città.

Capitolo IX

Egotismo e filautia o egoismo.

Facendo la rassegna dell' egotismo nella filosofia germanica sarebbe difficilmente scusabile l' ignorare il solo notevole scrittore che ha apertamente professato l' egotismo così nel nome come nel fatto. L' opera di Max Stirner intorno alla singola persona e intorno a quella ch'ei può chiamare sua propria, male appartiene alla filosofia germanica, stando alle parole che ho adoperato: essa difetta della mossa iniziale trascendentale, come pure di ogni ampiezza di veduta, di metafisica perspicacia, o di generoso afflato; è una protesta audace, franca, e alquanto tediosa contro la pazzia dell' idealismo morale, contro il sacrifizio dell' uom singolo a qualunque potenza spirituale come Dio, il dovere, lo stato, l' umanità, e la società; le quali cose tutte il nostro formidabile critico chia-

Stirner (1806-56), scolaro di Hegel, fu il campione della estrema sinistra hegeliana. "L'Unico" è del 1845

mava « *spettri* » e considerava come idee fisse e manie patologiche. Questa crudezza di parlare era temperata da una vigorosa naturale intelligenza e da un' inflessibile onestà ; anzi non è impossibile che quel povero maestro di scuola, nelle sue solitarie meditazioni, abbia profeticamente impersonato una ribellione contro le raffinate e religiose pazzie, ribellione che sta fermentando tra le genti lavoratrici, le quali forse domani occuperanno tutta l' umanità e daranno per la prima volta un aspetto plebeo alla filosofia.

Max Stirner ricondusse al suo nido l' io migratore ; esorcizzò quello « *spettro* » che era andato salendo e discendendo la scala delle astrazioni, alloggiandosi ora in una singola passione, ora in un corpo politico, ora in un termine logico, ora nel vasto disteso universo. Ei badava a dire che il solo vero io era la persona corporea, l' uomo singolo individuale che nasce e muore. Non altro organo o sede esisteva per lo spirito, nè per alcun' altra sua manifestazione. Personali negozii erano le sole cose d' importanza che un uomo potesse avere onestamente ; e se egli era soggiogato dagli occhiacci avversi o indottrinato per indurlo a sacrificarli, tale morale coartazione era uno scandalo e un male. L'indomita persona doveva infrangere quelle pastoie, che erano soltanto ragnateli, e rientrare in possesso di sè stessa.

Così l'egotismo diventa individualismo, e minaccia di farsi egoismo. La logica di queste conseguenze non sembra fosse molto chiara a Max Stirner. Che l'uomo singolo debba *possedere* tutti i suoi desiderii e la sua ambizione, anche la maggiore abnegazione di sè stesso e il suicidio, gli è ovvio ; egli è il ricetto di quelle manie e superstizioni che Max Stirner deplorava. Il medesimo è vero della conoscenza : un uomo può conoscere soltanto ciò ch'egli conosce e ciò che le sue facoltà lo fanno capace di conoscere. Questo fatto è la scusa per il trascendentalismo, ed è l'elemento di verità contenutovi. Ma il fatto che il volere e la conoscenza debbano avere la loro sede in una persona non pregiudica affatto l'estensione dei loro obbietti. La fallacia dell'egotismo, pertanto, comincia con l'argomentare che una persona può conoscere soltanto le sue idee e può vivere soltanto pel suo proprio tornaconto. All'incontro, ciò che fa che la conoscenza sia conoscenza è che la nostra sensibilità ritragga qualche cosa che non sia del tutto un nostro sentimento ; e similmente la nostra vita morale sorge quando le nostre cure o i nostri pensieri cominciano a volgersi sopra il mondo. Il negare che un uomo sia capace di generosità perchè la sua generosità dev'essere sua propria, è un sofisma intollerabile. Financo le nostre vanità e pazzie, a modo loro, non curano il proprio

tornaconto ; il loro egotismo non è uno studiato egoismo. Così, quando alcuno fa edificare un sepolcro secondo il proprio gusto, ei non lo fa con l'animo di godersi tale abitazione.

Max Stirner, contuttochè scongiurasse ogni sottomissione dell'uomo singolo alla società, desiderava che il popolo, anche dopo la sua emancipazione, si associasse in unioni volontarie per fini speciali, come quello dei giuochi. Credeva egli che tali sodalizii e tale cooperazione potessero durare senza produrre sensi di parte e propositi ideali? Non vorrebbe un giuocatore desiderare la vittoria pel suo partito? Forse che talvolta non si sottoporrebbe a sforzi alquanto ardui per la causa di quello « *spettro* », la vittoria? Tutti i sacrifizii che la società o la religione impongono a un uomo, quando sono legittimi, sono fondati sullo stesso principio.

La protesta di Max Stirner contro il falso ideale e gli artificiali fini imposti a noi dalla prepotenza sociale, non avrebbe dovuto pertanto estendersi ai desiderii consoni all'uomo naturale e fondati nei suoi istinti. Giacchè la sede del nostro entusiasmo dev'essere personale, tale altresì dovrebbe esserne la chiamata, acciocchè c'inspirasse efficacemente ; ma ogni arte e scienza dimostrano che esso entusiasmo può essere oltremodo impersonale nel suo oggetto. Il torto dei filosofi tedeschi non istava nel proporre oggetti ideali : in questa parte la loro

dottrina era nobile ed eroica, e la loro psicologia era giusta. Essi erravano nel definire arbitrariamente questi oggetti e nell' imporli in modo assoluto, tentando di farci accettare per forza oggetti come lo sforzo continuo e la volontà assoluta, cose forse dal nostro animo abborrite. Però se l' animo nostro rifugge da tali cose, gli è perchè ama qualche altra cosa ; la quale per sè stessa egli ama, cosicchè rifiutandosi di sacrificare a quegl' idoli dà prova di fede nel vero Dio.

La conclusione di Max Stirner che, poichè quegl' idoli sono falsi, e il culto ne è crudele e superstizioso, noi non dobbiamo venerare nulla, ma soltanto goderci ingordamente ciò che possiamo chiamare nostro proprio, è conclusione che svisa la natura umana. Essa non considera il fatto che l' uomo vive con l' immaginazione, che l' immaginazione, quando non sia confusa e futile, si esercita nelle arti della vita, che gli oggetti di queste arti sono impersonali, e che il conseguirli ci reca una felicità naturale.

I Tedeschi sono per natura un popolo bonaccione ; e perciò è strano come i loro moralisti, a qualunque scuola appartengano, siano così fantastici e malvagi. Il guaio forse sta in ciò che sono tutti avventati. Essi non ebbero alcun pensiero d' interpretare l' umana natura, la quale è una *dotazione*, alcun che di complesso, inconsapevole, con un margine di variazione, e invece

hanno preso le mosse con la volontà, la quale è soltanto un *atteggiamento*, è fortuita, consapevole, e grettamente assoluta. Nè anco hanno imparato ad aver riguardo abbastanza alle condizioni esteriori in cui la natura umana si trova ad operare e alle quali deve adattarsi, cioè Dio, il mondo materiale, la natura e la volontà degli altri uomini. Pertanto la moralità di questi moralisti mira a certi fini ideali, cioè manifestazioni casuali, conscie ed assolute delle passioni, oppure si dilegua in un misticismo ripudiante ogni senso morale. Una morale ragionevole finisce bensì nelle arti, per mezzo delle quali i desideri e le passioni umane si contemperano con l'esperienza, e si adattano alle materie su cui devono adoperarsi. L'immaturità dei moralisti germanici si dimostra nel loro concetto che il bene è la vita, il che potrebbe essere affermato da un animale non ragionevole: laddove che per l'animale ragionevole il bene è solo la parte buona della vita, cioè la sana, stabile, sapiente, gentile, e bella maniera di vivere ch'esso chiama felicità.

Capitolo X

Il divorzio dal Cristianesimo.

La filosofia germanica ha spirito religioso, ma la sua alleanza col Cristianesimo è stata

sempre equivoca ed esterna. Anche nelle speculazioni di Leibniz, per quanto ei si desse dattorno per l'ortodossia, v'era uno spirito d'indipendenza e di assolutismo, che era razionalistico, per non dire pagano. Per esempio, il principio della ragione sufficiente domanda che Dio e la natura diano conto della loro esistenza e del loro diportamento verso di noi, quasi timidi genitori che rendono ragione del loro contegno ai figliuoli inquisitori. Il qual principio, rendendo necessaria ogni cosa, anche gli atti divini, usurpa il luogo di Dio e lo rende superfluo. Tale squallido ottimismo, oltre che è fantastico, è intimamente avverso a quella speranza di liberazione che è l'anima della cristianità: giacchè se questo è il miglior mondo possibile, quanto misero dovrebbe essere quel regno di possibili mondi, dove ogni cosa è macchiata, e dove non è paradiso! Invero la teoria secondo la quale ciascun'anima porta i semi di tutta la sua esperienza e basta al suo proprio infinito progresso, distrugge il significato di creazione, rivelazione, miracoli, peccato, grazia e carità. Così senza volerlo, anche l'ossequioso ma oltremodo intelligente Leibniz scalzò le fondamenta di tutte le dottrine del Cristianesimo nell'atto stesso ch'ei pensava di ravvivarle, e vi innestava un certo qual magico pagano individualismo.

Kant, Fichte e Hegel erano meno meticolosi

nella loro teologia, però ancora intendevano essere o parere cristiani. Essi sentivano che ciò che faceva la santità e la forza morale della religione tradizionale poteva essere ricostituito in una forma più pura secondo i loro sistemi. Questo loro sentimento non difettava di qualche ragione; almeno molti spiriti religiosi, dopo il primo turbamento di aver perduto la loro fede realistica, hanno scorto nel trascendentalismo una via, e forse la sola via sicura di conservare ancora una specie di Cristianità la quale non pretenderà più di essere miracolosa o una rivelazione straordinaria, ma solo un poetico simbolo, abbastanza equo, dei principii ritrovati in tutta la vita morale. Che colui, per esempio, il quale perde la propria vita debba salvarla, è massima molto apprezzata e commentata dagli Hegeliani. I quali le prestano un significato di loro concetto che potrebbe, senza dubbio, definirsi come proprio l'opposto di ciò che intendeva l'Evangelio, giacchè questo obbliga il credente a rinunziare a quel mondo col quale Hegel vuole ch'ei s'immedesimi. L'idea da costoro considerata è che se voi sottoponete le vostre cose private a quelli della vostra professione, scienza, o della vostra patria, diventate perciò una persona buona e importante ed anche felice senza avere mirato ad esserlo. Allora sentirete che il mondo partecipa dei vostri pensieri e li rende perpetui, mentre voi, tutto

intento verso la meta ideale, dimenticate le vostre miserie e la morte.

In questa sorta di psicologia morale qualche verità si rinviene manifestamente ; ma la « *legge dell' esperienza* » a cui essa ricorre è una legge rilassata e ambigua svisante i fatti più che non li manifesti. Gli spiriti onesti si ribelleranno contro il postulato che l' aver superato un desiderio equivalga ad averlo compito ; e scopriranno una furtiva ironia nel precetto di vivere arduamente per non sentire la vanità della vita. Egli è certamente possibile affogare il dolore nel lavoro, e di scordare le proprie disdette nella cura delle cose pubbliche, ma è soltanto un intontirsi con la fretta e con la consuetudine, il che non sarebbe più giovevole agli altri che non sia realmente a voi stesso. Le mire impersonali o « *ideali* » non sono necessariamente meno illusorie, nè più « *alte* » che quelle personali ; invero v' ha molto più probabilità che siano convenzionali imposture. Questa igiene patologica dell' idealismo, la quale sempre si ferma a qualche inconsiderato impulso, crede assicurare la salute quando forse ha soltanto reso più massiccia l' illusione.

Tuttavia il trascendentalismo ha comune col Cristianesimo e con le altre religioni ebraiche questo elemento importante, che, cioè, considera le cose umane come il centro dell'universo, e Dio come il Dio dell' uomo, che dispone di

tutte le cose pel bene dell'uomo. Agli occhi suoi il giro della provvidenza e della vita morale è circoscritto dalla storia di una parte d'Europa e d'Asia durante poche migliaia di anni. Fintantochè il trascendentalismo è creduto latore di una siffatta filosofia della storia, esso può comporre i suoi dissensi col Cristianesimo liberale, giacchè si trovano uniti nel punto cardinale della loro fede, che è l'apoteosi dello spirito umano.

Però questo egotismo umano, che conforta tanti spiriti, ne offende altri non meno religiosi a loro modo. Invero, coloro che credono nell'infinità dell'universo, siano essi mistici o naturalisti, ridono di tale inezia e fatuità. Ma anche alcuni trascendentalisti vi sono avversi; perchè il dominio che attribuiscono al loro ego è soltanto dominio sulle apparenze; essi non pretendono che la grammatica dell'umano intelletto possa dar legge al mondo esterno. Allo stesso tempo vogliono mantenere la loro libertà in casa propria. Ripugna a loro quella evoluzione obbligata e quel mutevole ottimismo dei trascendentalisti assoluti; essi si sdegnano che tale precisa e sgradevole carriera abbia ad essere imposta alla loro trascendentale persona e possa distruggerla. Sono costoro i ribelli che hanno condotto il romanticismo e la filosofia germanica alla sua ultima fase. Hanno rotto finalmente col Cristianesimo, ed insieme col trascendenta-

lismo teologico e cosmico che di quello era infido alleato e sperava di esserne l'erede.

Il trascendentalismo di Schopenhauer, per quanto fosse radicale a modo suo, ritenne però il carattere modesto e agnostico che aveva avuto nel Kant: egli annunziava che il mondo era la sua idea, ma soltanto intendeva dire (il che non si può negare) che la sua *idea* del mondo era la sua idea. La dottrina egotistica che il mondo universo è soltanto l'immagine che di esso è creata dalla mente, svanisce tutta nel sistema di Schopenhauer. La cosidetta Volontà, ch'egli ancora poneva dietro ogni cosa, non era più la sua propria volontà deducente l'esperienza dal niente; essa era un nome fantastico per significare qualsiasi forza o sostanza che potesse esistere dietro l'esperienza, animando tutti i suoi oggetti, governando la loro vita intima, e costituendoli come fatti collaterali con lui stesso. Se la sua metafisica rimase idealistica, ciò dipendette dal suo abito romantico di assomigliare la vita della natura a quella dell'uomo, secondo che un primo intuito di sè stesso la rivela; cosicchè l'universo è descritto in termini morali e poetici piuttostochè scientifici.

Le conseguenze di questo mutamento furono importanti. La Volontà diventò infinita in ciò che Hegel chiamava il senso perverso, cioè, nel vero senso. Egli non era più possibile discor-

rere di un disegno della creazione, nè di un progresso drammatico nella storia, avente principio nell' Eden e il suo fine a Berlino. La vita era osservata in quanto espandevasi, come realmente avviene, da una forma elementare in ogni sorta d' incrementi diversi e incomparabili, capaci di varietà infinita. Non limite, non sforzata cooperazione, non metodo stereotipico venne assegnato alla vita. L' universo tascabile di Hegel veniva allargato fino alle stelle, le quali erano così odiose a quel filosofo. L' uomo scemò d'importanza ed insieme diminuì l' insopportabile peso delle sue false pretensioni. Con Schopenhauer ritorna la sincerità, e con la sincerità la chiarezza. Però ei non potè del tutto riconciliare l' uomo col suo posto attuale nella natura. Ancora vi faceva ostacolo un radicato pregiudizio.

Il Cristianesimo e il romanticismo avevano entrambi assuefatto la gente a trascurare l' intrinseco valore delle cose. Le cose dovevano giovare alla salvazione, o essere simboli di altre cose maggiori ma ignote: non bisognava credere che fossero semplicemente buone in sè stesse. Questa vita doveva giustificarsi, se pure in alcun modo era giustificata, soltanto come può un lavoro servile o un tedioso negozio essere giustificato, non già come la salute o un prodotto artistico rendono di sè stessi ragione. Si credeva che la vita fosse vana, salvo che, col vivere, non si potesse ottenere qualche fine

(1) Cfr. Maggiore, "Hegel", 116.

esterno ed ulteriore. Togliete ora l'aspettazione di un millennio o di un paradiso nel firmamento, e vi sembrerà allora che la nostra vita terrena sia priva di ogni serio valore. Ma anche questo sentimento è soltanto un'immagine temporanea conseguente un'educazione particolare.

I poeti romantici, con la loro ambizione, col non darsi posa e con l'agognare indefinite impossibili cose, giunsero alla medesima conclusione a cui aveva approdato la chiesa con la censura e con la speranza. A quella generazione del Faust l'essere sempre malcontento pareva un indice di levatura. Il non essere soddisfatto è, certamente, un segno di salute e una buona promessa quando ciò che ci dà pensiero può aggiustarsi; ma lo spirito romantico disprezza tali miglioramenti accessorii i quali, invece di rendere libera la fiera anima egotistica, la impinguerebbero e vincolerebbero. Egli è da meno del pessimista romantico il ricordarsi che gli uomini, in ogni tempo, compiono talvolta ciò su cui avevano fermo l'animo, e che se la volontà e la condotta umana fosse meglio regolata, il detto contentamento sarebbe più frequente e più pieno. All'incontro quegli asserisce che il volere è sempre e dovunque abortivo.

Come mai può egli darsi a credere una cosa così manifestamente falsa? Con quel mistico svisamento della natura umana, che è forse l'es-

senza del romanticismo. Egli immagina che ciò che è desiderato non è questo o quello, cioè cibo, prole, vittoria, conoscenza, o qualche altro speciale oggetto dell'umano istinto, ma un'astratta e perpetua felicità esistente dietro tutte queste vicendevoli cure. Naturalmente una felicità astratta e perpetua è impossibile, non solo perchè gli avvenimenti disturberanno certamente qualunque equilibrio noi pensiamo avere stabilito nella nostra vita, ma per la ragione molto più fondamentale che non abbiamo alcun astratto nè perpetuo istinto da soddisfare. Il desiderio della propria conservazione o del potere o dell'unione con Dio non è più perpetuo nè più comprensivo di un altro qualunque: gli è per lo più quando ci troviamo in angustie che ci avvediamo di tali oggetti, e l'ottenerli, o l'immaginarci di ottenerli, ci darà soltanto una soddisfazione momentanea, simile a qualunque altro buon esito. Un bene più alto che si voglia ottenere fuori di ogni e ciascuna determinata ragione non solo non si può raggiungere, ma neppure pensare. Il romantico, inseguendo ostinatamente questo *ignis fatuus*, trova naturalmente la sua vita ardua e fallace. Ma egli avrebbe dovuto imparare da Platone o da qualunque sano moralista, sol che il suo genio gli avesse permesso d'imparare alcuna cosa, che il maggior bene dell'uomo è l'insieme e l'armonia di quei beni definiti ai quali la sua natura è pro-

pensa. Ma perchè il volere romantico non si poteva ammaestrare, ogni volere fu giudicato stoltezza.

Schopenhauer fu tirato al suo pessimismo anche dallo spirito di opposizione. La sua giusta ira fu eccitata dall'ottimismo sardonico e inumano di Hegel, propugnato con argomenti così violenti, così calvinistici, e così improprii che non avrebbero perduto niente della loro violenza se fossero stati proposti nell'inferno. Il miglior mondo possibile e il peggiore mondo possibile sono, senza dubbio, tutta una cosa per questa filosofia. Schopenhauer non aveva bisogno di cambiare nulla nella descrizione della vita (quale gli altri idealisti la concepivano) per dimostrare che la vita era una tragedia; giacchè essi erano romantici come lui ed altrettanto lungi dal sentire l'intrinseco valore della felicità, e la possibilità di un reale progresso. Il vero progresso non ha niente che fare con l'evoluzione perpetua. Esso avviene soltanto in certi luoghi e tempi, quando la natura o l'arte vengono in sostegno di qualche utile definito già posto ad effetto, come l'utile della sicurezza e della mutua fiducia, della scienza, o delle arti belle, utile già attuato nell'umanità. Schopenhauer non era insensibile a questi progressi; sentiva per istinto l'immensità e la dovizia del mondo morale. Questa sua simpatia segreta con la

natura fu in parte causa che lo alienò dal Cristianesimo e dalla metafisica trascendentale. Ma perchè i beni naturali non possono essere desiderati nè posseduti per sempre, ei stimò il loro valore fosse annullato, anche per coloro che li desideravano o li possedevano. Il lievito del romanticismo ancora fermentava vietandogli di riconoscere un ordine naturale, con cui potesse stabilirsi un' armonia vitale. Il fondamento della vita, la Volontà in ogni cosa, era alcunchè di lurido e tempestoso, in sè stessa un caos psicologico. Il partito riguardo al teismo, nella mente di Schopenhauer, non era il naturalismo, ma l' anarchia.

Tale romantico travestimento della vita e tale concetto di anarchia metafisica furono ereditati da Nietzsche e da lui tenuti come l' ultima parola della filosofia. Però egli aggravò il dissenso col Cristianesimo. Il dolore di Schopenhauer all' aspetto di un mondo siffatto, il suo rimedio disperato ed esotico, cioè la negazione della volontà, e il suo amore della contemplazione erano tutte prove manifeste che il suo spirito era ancora mezzo cristiano : il suo pessimismo stesso era parimente un ossequio alla fede che aveva perduto. Queste vedute retrospettive non erano il fatto dell' impetuoso Nietzsche, il quale sentiva di essere il profeta del futuro, e tale egli era. Ei si deliziava dell' anarchia romantica ; e l' abbigliò con un ottimismo libertino, simile al

berretto rosso della libertà. Sentiva cordiale simpatia verso la Volontà assoluta; la pregiava anche per essere vana e malefica, se pure essa sentiva abbastanza di sè per istimar sè stessa.

Capitolo XI

Nietzsche e Schopenhauer.

Trattandosi di uno scrittore come il Nietzsche, così poetico, frammentario, ed immaturo, giudicarlo equamente come filosofo gli è cosa difficile. Come tale però ei voleva essere giudicato, e disegnò un sistema che doveva essere l'emendamento di quello di Schopenhauer. La volontà di vivere diventava la volontà di dominare; il pessimismo fondato sulla riflessione diventava ottimismo fondato sul coraggio; la sospensione della volontà nella contemplazione cedeva il luogo a una considerazione più biologica dell'intelligenza e del criterio; finalmente in vece della pietà e dell'ascetismo (i due principii della morale di Schopenhauer) Nietzsche volle stabilire il compito di affermare la volontà ad ogni costo e di essere crudelmente ma bellamente forte.

Questi punti di differenza dallo Schopenhauer contengono tutta la filosofia di Nietzsche.

Li esaminerò in ordine lasciando l'ultimo punto, pel seguente capitolo.

Il cambiamento dalla « *volontà di vivere* » alla « *volontà di essere potente* » è soltanto un cambiamento di metafore: entrambe sono usate solo per significare il generale movimento della natura. La scelta di un simbolo psicologico per quest'oggetto non è rilevante scientificamente, giacchè i fatti in ogni caso rimangono i medesimi e la conoscenza che ne abbiamo non ne viene ampliata; però esso è un notevole segno dello spirito del poeta che l'adopera, perchè da ciò ch'ei meglio conosce ed ama, l'uomo prende le sue metafore. Nietzsche aveva le sue ragioni di compiacersi di chiamare il principio universale una brama del potere. Ei si credeva l'araldo di duecento anni di guerra, vagheggiava un'indefinita immagine di aristocrazia militare, nè difettava di un certo acume biologico.

Una ghianda nel terreno non s'affatica a perseverare nello stato in cui le accade di trovarsi, ma si sviluppa, fa suoi gli elementi circostanti, e li trasforma nella sua propria sostanza, la quale anch'essa muta la sua forma. Qui dunque abbiamo una volontà di crescere, non soltanto una volontà di vivere o di conservare sè stesso; invero, come Nietzsche disse con eloquenza, vi è una volontà di perire. Egli è vero che quando la quercia è pienamente cresciuta

sembra passare allo stato di difesa e non dimostra più la volontà sia di morire sia di crescere. Anche quando la volontà di crescere è attiva, il suo fine non è indefinito. Sarebbe cosa sperticata l'immaginare che una ghianda, come l'io della filosofia germanica, tendesse ad appropriarsi tutta la terra e il cielo tutto, e a fare dell'universo una sola quercia. Se allarghiamo la nostra veduta, forse l'antico mito, secondo cui la natura tende a individuare di nuovo certi tipi fissi, sebbene non esatto, ci dà una migliore rappresentazione dei fatti che non il mito moderno che essa si sforza di mutare in una direzione prestabilita. Tuttavia il fatto che l'attenzione di Nietzsche era affascinata dalla volontà di crescere e di dominare dimostra ch'egli era in simpatia con le cose giovani, che il suo cuore si appassionava pel futuro, e che l'età sua credeva nel progresso.

Il mutamento dal pessimismo all'ottimismo, così completo a parole, non significava alcuna differenza tra Nietzsche e Schopenhauer nella loro descrizione dei fatti ; si trattava soltanto di un po' più di spirito nel pensatore giovane e di un po' più di coscienza nell'anziano. I poeti romantici e i loro eroi sono bene noti per oscillare tra la disperata passione e l'appassionato ardimento. Schopenhauer mostrava una disperazione appassionata, Nietzsche raccomandava l'appassionato ardimento, ciascuna delle quali

passioni era esclusivamente associata a una di quelle disposizioni d'animo che Faust o Byron potevano sentire alternatamente e mettere in atto con tutta la tumultuosa veemenza dell'anarchia. Il valore che il mondo ha nella estimazione dei suoi abitatori è necessariamente misto, cosicchè un assoluto ottimismo o pessimismo può solo essere una pretensione dottrinale, falsa pel naturale sentimento anche di coloro che la professano. Entrambi sono giudizii impulsivi dati sul mondo nel suo insieme, e forse non senza qualche impertinenza.

Eppure sono queste pretensioni o atteggiamenti, o, se più vi piace, queste impertinenze, che dànno importanza ai filosofi trascendentali; dei quali sono la parte figurativa e contagiosa. Il loro modo di vedere le cose c'importerebbe poco, se volessimo comprendere le cose stesse. Ma tutto il nostro studio è uno studio del romanticismo. L'indole di quell'età ignorava che l'uomo è un animale ammaestrabile vivente in un mondo naturale. Il che era tutto un pregiudizio volgare; in verità una Volontà incorporea si volgeva a casaccio verso ogni e qualunque ideale, e quando pareva che alcuno di cotesti fantastici oggetti fosse ottenuto, non si era compiuto nulla, nè si era raccolto o imparato nulla. Tosto seguiva il desiderio per un altro fuoco fatuo, desiderio sempre altrettanto smanioso e stolto.

Fa meraviglia che siffatta descrizione dell'umana esperienza dovesse incontrare ogni altro fine fuorchè la derisione generale. Ma quando la gente legge libri li confronta con altri libri, e quando si volge a considerare le cose dimentica del tutto i libri. Quindi gli errori più massicci sono talora accettati dal consenso dei più, perchè dipendono logicamente da ciò che i libri della precedente generazione avevano sostenuto. Quest'assurda dottrina di Schopenhauer è una variazione plausibile dell'idealismo ; per vedere quanto sia assurda basta che poniate mente ai fatti della vita, all'esperienza di ogni grado di civiltà o di progresso. In ciò si palesa il travaglio della natura umana ; giacchè la natura umana non è soltanto un nome per significare un sistema di passioni noto alla letteratura ; nel qual senso Schopenhauer n'ebbe piena cognizione, anzi la credette immutabile ; ma essa è piuttosto la costituzione di un animale capace di educazione e di progresso. Che cosa è più evidente del fatto che un uomo possa imparare qualche cosa per esperienza ed essere addestrato ? Ma se può essere educato ei può essere capace di adattamento e, perciò, di felicità ; e così l'insana asserzione che tutti i desiderii sono egualmente arbitrarii ed egualmente sterili rimane sfatata.

La credenza in un caos romantico si presta al pessimismo, ma anche si presta all'affermazio-

ne di sè stesso. Il Kant si vantava di avere spodestato la scienza per far posto alla fede; in buon volgare era ritornato al caos con l'intenzione di trovare la libertà. I grandi egotisti i quali detestavano la strettezza di un mondo che non avevano affermato nè creato, seguirono contenti le stesse orme. All'incontro Schopenhauer non era un egotista. Come il Goethe egli aveva probabilmente più personale amor proprio che quegli altri filosofi il cui egotismo stesso li aveva resi zelanti e gretti di mente; ma nell'immaginazione e nel sentimento era, come il Goethe, vivace ed umano: e risentiva la libertà e l'esuberanza della natura più che la sua propria. Se fosse stato un egotista come Fichte, Hegel e Nietzsche, sarebbe stato un ottimista simile a loro. Egli era anzi un uomo felice, che si godeva immensamente di molte cose, specialmente la tavola e la musica; ed insegnava che la musica era la diretta manifestazione della tormentata volontà di vivere. S'ei fosse stato un egotista, quanto sarebbe stato semplice per lui lo assaporare lo spettacolo di quella volontà angustiata così come la musica che n'era la fedele rappresentazione! Ma niente affatto. Una siffatta estetica crudeltà, che era la delizia del Nietzsche, avrebbe stomacato lo Schopenhauer. Il quale stimava bella la tragedia perchè ci distoglieva da questo mondo affannato, e non credeva buono un mondo affannato, come cre-

devano quegl' ineffabili ottimisti pel fatto che il mondo ci esibiva una così bella tragedia. Gli è grato il trovare, fra tutti quei filosofi, uno che almeno era un gentiluomo.

Se la Volontà è la sola sostanza o forza nell' universo, essa dev' essere presente in ogni cosa esistente. Eppure lo Schopenhauer asseriva ch'essa era assente dalla contemplazione estetica ; e mirava verso un'ultima negazione della Volontà, la quale negazione, se doveva essere un atto e non una pura astrazione, sarebbe manifestamente impossibile secondo i suoi principii. La Volontà avrebbe potuto dire a coloro che tentavano di rinnegarla : « Coloro che mi mettono fuori fanno male i conti ; giacchè quando si credono volare via da me, io fornisco loro le ali ». Il Nietzsche, percependo e correggendo questa contraddizione, perfezionò la tecnica del sistema.

Però la detta contraddizione non era sostanziale ; era solo verbale, e dovuta all' uso accarezzato della voce Volontà per significare ciò che più propriamente poteva chiamarsi materia, energia, o movimento. La volontà presa in senso metafisico non può mai essere sospesa, come qualunque cosa che procede ; ma la volontà presa nel suo proprio senso è spesso sospesa ; e ciò lo Schopenhauer osservò e tanto intendeva dire. La volontà attiva e consapevole è un fatto passeggero ;

essa è così poco necessaria alla vita che sempre sparisce quando la vita giunge il massimo vigore. Tutti i puri piaceri, compresi quelli della vista e del pensiero, fanno senza della volontà: sono piaceri ingenui, e terminano nel loro oggetto presente. Un filosofo dovrebbe avere imparato da Aristotele, se non dalla sua propria esperienza, che, quando siamo in cima della vita, viviamo nell'eterno, e che allora, come disse lo Schopenhauer, noi non iscrutiamo più ma contempliamo, affrancati dal volere.

Ciò non vuol dire che il Nietzsche non fosse invero felice ed arguto nel descrivere le passioni che signoreggiano gli artisti e i filosofi, e nell'insistere dicendo che la vita dello spirito era una cosa appassionata. Per dimostrare ciò avrebbe potuto citare lo Schopenhauer stesso in quei passi patetici dove egli descrive l'estasi del pensiero e il fascino della bellezza. Tali sentimenti non sono dei morti nè di chi è senza sangue. Pertanto, se le operazioni del cervello, e tutta la vita istintiva dell'anima fossero interrotte, nè i detti sentimenti nè altri di alcuna specie potrebbero sorgere. Questa era in fondo la persuasione dello Schopenhauer. La sua grande intuizione, il caposaldo della sua filosofia, era per l'appunto la priorità dell'automatismo e dell'istinto sopra l'intelletto. Il suo solo errore nasceva dall'aver dato a questi processi latenti il nome di Volontà, laddove propria-

mente la volontà è soltanto una manifestazione di quelli, come è l'intelletto stesso.

Il Nietzsche, che adoperò la medesima metafora, fu da questa indotto nella stessa confusione ch'ei riprendeva nello Schopenhauer. Egli non aveva molta conoscenza tecnica; vedeva la contraddizione soltanto quando disapprovava la conclusione; quando la conclusione quadrava con le sue prime impressioni allora si rinnovava la contraddizione. Spesso condannava gli altri moralisti per essere nemici della vita; rimproverava la maggior parte dell'umanità di amare gli agi di una vita imbelle e di risentirsi dei patimenti inseparabili dalla volontà di essere forte e di perire. Ma questo rozzo contegno del volgo sarebbe del tutto impossibile se la eroica volontà di essere forte fosse la natura di ciascuno ed anche delle cose materiali. Se io non sono niente fuorchè la volontà di crescere, come mai potrei volere diminuire?

Ma questa contraddizione del Nietzsche, come quella dello Schopenhauer, era una contraddizione onorevole risultante dal dimenticare una falsa generalizzazione di fronte a un fatto certo. Falsa generalizzazione era questa che la volontà di essere potente esistesse dovunque; ma gli era un fatto certo che talune persone sono cristiani pii o filosofi epicurei i quali non si curano affatto di conquistare il mondo. Essi vogliono essere lasciati soli, e forse hanno un

maligno sospetto che nessuno vive sotto così fiera oppressione, se non colui che tenta di tiranneggiare gli altri. Questa loro morale servile potrà chiamarsi Volontà, sebbene sia piuttosto istinto e abito ; ma certamente non è volontà di essere forte ; essa è l' opposto di questa passione. Così il Nietzsche, contraddicendo onestamente sè stesso, segnava a dito, per vituperarli, coloro che negavano la volontà di essere forte, così come lo Schopenhauer aveva posto attenzione a coloro che negavano o sospendevano la volontà di vivere, per approvarneli.

Capitolo XII

L' etica del Nietzsche.

Il Nietzsche talvolta parlava con dispregio della morale, come se la parola e la cosa significata gli urtassero i nervi ; e alcune delle sue frasi più note sembravano significare ch' ei volesse togliere di mezzo la distinzione tra bene e male e passare assolutamente oltre i confini dell' etica. Tale pensiero non sarebbe stato assurdo in sè stesso, e nemmeno poco filosofico. Molti pensatori serii, per esempio lo Spinoza, hanno creduto che ogni cosa che avvenga sia egualmente necessaria e dimostrativa della volontà di Dio, sia quella favorevole o contraria

al nostro particolar tornaconto e perciò chiamata da noi buona o cattiva. L'essere troppo ligii alla natura e alla storia li persuade di ciò che il credere una parte della realtà migliore o peggiore dell'altra sia impertinenza o anche empietà. Vero è che all'ultimo cotesti filosofi al solito confondon sè stessi, e affermano vivacemente essere giusto tutto ciò che esiste. Tal fervido sentimento può sopraffare chiunque si trovi in certa disposizione dell'animo, come talvolta accadde al Nietzsche ; però arrendendosi a quello, questi mistici, oltre che contraddicono a tutti gli altri giudizii morali, vengono meno al loro arduo proposito di non sentenziare mai in alcun modo. Comunque sia, il Nietzsche era del tutto franco da questo impedimento religioso nella morale. Il coraggio di attenersi a ciò che l'animo suo amava (il qual coraggio è l'essenza della morale) era segnalato in lui. Egli era poeta, critico, amatore della forma e delle distinzioni. Pochi, al pari di lui, asserirono sì fieramente il loro sentimento personale. Ciò a cui disdegnava pensare, cioè la democrazia, condannava coi fulmini di un dio ; ciò a cui volentieri pensava, cioè la potenza, ei seriamente richiedeva all'uomo e alla natura di conseguire come il loro unico oggetto.

Pertanto, quello che il Nietzsche dispregiava, sotto il nome di morale, non era tutta la morale, giacchè egli aveva una sua fervida morale mae-

stra da inculcare. Ei se la prendeva soltanto con le virtù cristiane e specialmente con un certo moralismo protestante e kantiano, del quale forse sentiva sazietà. Questo moralismo poneva il dovere come qualcosa di assoluto e non come un metodo per assicurare qualunque sorta di beni raggiungibili con l'azione. Il quale ultimo concetto è l'opinione comune e sana, sostenuta, tra gli altri, da Aristotele; ma il Nietzsche, che non era abbastanza modesto da imparare molto con lo studio, credeva proporre una dottrina rivoluzionaria quando poneva i beni e i mali oltre e sopra il diritto e il torto: perchè in ciò si ricapitola tutto il suo *Jenseits von Gut und Böse*. Checchè gli sembrasse ammirabile, bello, eletto, e qualunque cosa fosse buona nel senso contrario non al *böse* ma allo *schlecht*, il Nietzsche amava con geloso affetto. Quinci l'ira sua contro il Cristianesimo ch'ei giudicava facesse troppe rinunzie. Quinci il suo odio contro il moralismo che, elevando il dovere al trono insindacabile dell'assoluto, aveva superstiziosamente sacrificato metà dei beni della vita. Laonde il Nietzsche, lungi dal trascendere la morale, la ristabilì sulle sue vere fondamenta, il che non vuol dire che l'abbozzato edifizio, ch'ei disegnava di costruire su quelle fondamenta, fosse di bello stile architettonico o potesse reggersi affatto.

Il primo principio della sua etica era che

il buono è potere. Però sembra che questa parola potere avesse, nella di lui mente, una grande estensione di significati. Talvolta dà l'idea della forza e della grandezza animale, come nella gran bestia bionda ; talvolta significa vitalità, talvolta fortezza, talvolta disprezzo dell'altrui volontà, talvolta (e allora significava ciò che principalmente intendeva) il dominio sulle forze naturali e sul popolo, cioè la ricchezza e la potenza militare. Egli è proprio di tutta questa scuola il confondere le leggi che sono credute governare il movimento delle cose con le buone conseguenze a cui quelle conducono ; così il Nietzsche confonde il suo intuito biologico, che cioè la vita è la manifestazione di qualche sorta di potenza, per esempio il potere di respirare, con l'ammirazione ch'ei sentiva verso un prepotente egotismo. Però anche se immedesimiamo la vita o alcun genere di esistenza col travagliarsi della forza, i modi di forza adoperata saranno eterogenei e non sempre compatibili. La forza di Lucifero non assicura la vittoria in guerra ; significa piuttosto fallimento in un mondo popolato da milioni di persone timide, miti e democratiche. Quindi troviamo il Nietzsche lamentandosi domandare a sè stesso « Perchè sono vittoriosi i deboli ? » Gli arrovellava l'animo il fatto che nel mondo antico le aristocrazie guerriere avevano soccombuto davanti al Cristianesimo, e nel mondo moderno davanti alla democrazia.

Ei non poteva pertanto, col nome di forza, significare la potenza di sopravvivere adattandosi all' esistenza a seconda delle circostanze. Non intendeva dire la forza delle maggioranze, nè la forza dei parassiti. Nè anco accennava alla forza morale, perchè di forza morale ei non aveva idea.

Le arti conferiscono potenza, ma soltanto secondo le vie prescritte dai loro proprii principii, non dalla volontà di uomini non addestrati. L' essere addestrato gli è essere domato e imbrigliato, cioè un complemento di potenza esoso al Nietzsche. Il suo Zarathustra aveva il potere di ballare, ed anche di incantare serpenti e aquile: non fa meraviglia dunque che gli mancasse il potere, concesso dalla bontà, di affascinare e di guidare gli uomini ; invero, un autocrate discepolo di Tersicore sarebbe difficile ad immaginarsi. Un uomo intento allo studio dell' algebra o della pittura non tenta di governare alcuno, giacchè il suo dominio sulla pittura o sull' algebra è principalmente una faccenda di raccoglimento in sè stesso e di dimenticanza di sè stesso. Così l' impero sulle passioni le distoglie dall' attentare di impadronirsi di alcuna cosa trasformandole in sentimenti dell' animo e raffigurando un mondo che non è più bramato come una preda. Il raggiungere un tale maturo senno è per sè stesso, se vi piace ammetterlo, un potere di sentimento e una certa forza ; ma

non reca giovamento a conquistare la terra.

Il Nietzsche era personalmente più filosofico della sua filosofia. Il suo discorrere di potenza, severità, e fiera immoralità era l'ubbia di un innocuo giovane erudito e di un infermo di costituzione. Ei non agognava per niente ricchezza o comando. Ciò che amava era la solitudine, la natura, la musica, i libri. Ma la sua immaginazione, come il suo giudizio, era contenziosa ; non poteva quietarsi nella realtà, ma furiosamente contro questa si rivolgeva. Per conseguenza, quando parla della volontà di essere potente, la potenza è soltanto una parola eloquente sulle sue labbra ; la quale significa l'affrancamento dalla mediocrità. Quale sarebbe questa potenza, qualora fosse raggiunta ed esercitata, si cela del tutto oltre il di lui orizzonte. Quello in cui c'imbattiamo dovunque è il senso d'impotenza e un'appassionata ribellione contro di questa.

Le frasi nelle quali il Nietzsche raccoglieva e faceva sentire il suo pensiero erano smaglianti, ma raramente erano giuste. Noi possiamo forse vedere meglio il principio della sua etica se dimentichiamo un momento la volontà di essere potente e consideriamo questo, ch'egli non conobbe alcuna sorta di buono salvo il bello, e niuna specie di bellezza eccettuato lo sforzo romantico. Ei fu un profeta arretrato del romanticismo ; e ne scrisse l'epitaffio facendone le

lodi più sperticate di quanto altri avesse avuto il coraggio di fare quando vigeva il detto romanticismo.

Considerate, per esempio, ciò che disse intorno alla verità. Posto che gli uomini fossero governati soltanto dalla volontà di essere potenti, la verità, per sè stessa, sarebbe illusione per loro. Essi vorrebbero coltivare tali idee, o vere o false che fossero, che potessero giovare alla loro ambizione. Il Nietzsche, più candido in questa parte che alcuni altri prammatisti, confessava che il vero in sè stesso non gl' importava affatto ; che era brutto ; che l' aria corroborante di falsità, di passione, e di vedute soggettive era miglior cosa. Talvolta, invero, una disposizione più riflessiva lo sorprendeva, e allora seco stesso domandava se l'umana mente sarebbe capace di sopportare la luce della verità. Tale era la gran questione del futuro. Concediamo pure che la mente senza poesia, senza immaginazione, e senza il colorito soggettivo, non sarebbe umana, nè sarebbe mente affatto ; e che nè la verità nè la conoscenza della verità avrebbero alcun intrinseco valore se nessuno se ne curasse per puro amor di esse. Ma alcuni uomini se ne curano ; e ciò ignorando il Nietzsche manifesta la falsa e misera idea che di nulla ci cale fuorchè di noi stessi e del nostro proprio avvenire. Io sono solitario, dice l' egotista romantico, e basto a

me stesso. Il mondo è la mia idea, nuova ogni giorno: che ho io da fare con la verità?

Tale disposizione a volgere le spalle alla verità, sia per disprezzo o per disperazione, ha una storia lunga. Il Lessing aveva detto che preferiva la ricerca del vero al vero in sè stesso; ma se prendiamo ciò sul serio (ed è possibile ch' ei non l' intendesse così) la ricerca del vero cambia subito aspetto. Essa non può più essere la ricerca del vero, giacchè il vero non è desiderato, ma sarà la ricerca di qualche idea avventizia. Che l' una o l' altra di tali idee s'avvicini di più alla verità, ciò poco importa nè si potrebbe scoprire. Qualunque idea vi si accosterà, fino a tanto che sarà pregna di un'altra, la quale tosto potrà occupare il posto di quella; e poichè probabilmente l' errore incalzerà nuove idee più prontamente della verità, noi potremmo quasi ritrovare nella sentenza del Lessing questo contenuto che, come il Nietzsche sosteneva, ciò che è realmente buono non è la verità nè la ricerca di essa (perchè, se la cogliesse, che vorreste farne?), ma piuttosto un perpetuo flusso di errori.

Questo concetto è contenuto altresì nell' abito invero prevalente di considerare le opinioni come giustificate non dall' oggetto ma dalla data loro. Molti evoluzionisti non avvertono l' indegnità intellettuale di credere ciò che noi crediamo soltanto per cagion del tempo e del luogo

della nostra nascita. Lungi dal tentare di superare questo naturale pregiudizio di posizione, essi ne traggono argomento di superbia. Affermano che tutte le opinioni sostenute nel passato hanno ceduto il posto ad altre, e sembrano contenti che le loro proprie opinioni possano essere sbalzate domani, ma in pari tempo vi tempestano di rimproveri se siete così arretrato o così progredito da non accordarvi col loro odierno sentire. Essi accettano come necessario l'impero assoluto del punto di osservazione. Ciascuna nuova data, sia pure nella vita personale di un pensatore, è da loro chiamata a segnare una nuova fase di dottrina. Di certo la verità è un oggetto cui la filosofia trascendentale non può guardare in faccia: l'io assoluto deve contentarsi della consistenza dei suoi obbietti. Come potrebbe il vero, attuale, naturale, o divino, essere una manifestazione della volontà vivente la quale tenta, o, nel caso dei filosofi suddetti, dispera di scoprirlo? Che anzi l'essere ogni cosa, anche la verità, una manifestazione della volontà vivente, è la pietra angolare di questa filosofia.

Consideriamo inoltre lo spirito col quale il Nietzsche condannava il Cristianesimo e le virtù cristiane. Molti hanno denunziato il Cristianesimo pel fatto di essere falso o tirannico, mentre forse ammettevano che fosse confortevole o moralmente giovasse. Il Nietzsche lo ac-

cusò, in termini incondizionati, pel fatto che, pure essendo vero come qualunque altra vitale menzogna, fosse abbietto, umiliante, servile e plebeo. Quanto bestiale era il precetto di amore! Invero l'amare tutti questi goffi bipedi era un avvilirsi. Un amatore del bello deve desiderare che quasi tutti i suoi vicini stiano fuori della sua strada. Anche la compassione era una maniera disgraziata di assomigliarsi al male. Quella contagiosa miseria frustrava la letizia, la libertà e il coraggio dell'uomo. La piaga non dev'essere fomentata ma cauterizzata; bisogna purificare il mondo.

Ora v'ha una specie di amore dell'umanità, un amore geloso di ciò che l'uomo potrebbe essere, secondo questa dottrina tanto sparlata di spietatezza. Il Nietzsche si inalberava al pensiero di un'interminabile miseria, del diffondersi della mediocrità, di bambini strillanti, di travagli domestici, e di sempre stolti vanagloriosi. *Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!* (1) Il suo cuore era abbastanza mite, ma la sua immaginazione era impaziente. Quando lodava la crudeltà, gli era pel principio che l'arte fosse crudele, e che producesse la bellezza dal dolore. Buono era dunque il patire, e buono era il delitto, il quale rendeva la vita più alacre. Soltanto il delitto, diceva egli, eleva

(1) La terra era già assai un manicomio!

l'uomo alto abbastanza perchè il fulmine possa colpirlo. Vorreste voi, per la speranza di risparmiare a qualche oscura persona pochi grugniti o lagrime, privare l'eroe romantico di una morte così sublime?

Anche i cristiani potrebbero dire di avere avuto i loro eroi e i loro santi; però qual sorta di eccellenza era quella? La si otteneva col soffocare quasi le passioni. Una suora di carità non potrebbe essere un Arminio. La devozione a siffatti mezzani ufficii distrugge la gloria della vita. La santità era immorale; era un mezzo suicidio. Una piena esperienza, l'ideale di Faust, era ciò che un uomo animoso deve desiderare. Tutta l'esperienza dovrebbe comprendere, credo io, il passare attraverso a tutte le sensazioni di un assassino, di un demente, e di un rospo; anco per quelle di un santo o di una suora di carità. Ma lo spirito romantico disprezza le conseguenze; e si appaga di ostentazione.

Considera, inoltre, il romantico bisogno del chiaroscuro, un bisogno che fiorisce in tutto un sistema di etica. Il bene e il male, ci s'insegna, si aiutano l'uno con l'altro, come la luce e l'ombra in un dipinto; senza il male non vi può essere bene, tantochè diminuendo l'uno si scalza l'altro. Perciò l'uomo grande ed eroico è colui che non solo molto bene fa, ma anche molto danno. Nel suo amore del facinoroso,

nella sua passione per l'avventuriere che arditamente arreca danni e dolori agli altri e a sè stesso, a fine di disegnare una figura più commovente e stupenda ai proprii occhi, il Nietzsche diede di questa perniciosa dottrina la più schietta definizione; ma disgraziatamente essa non era tutta sua. In sostanza essa appartiene all'Hegel, e sotto varii sofistici travestimenti è stata accolta da tutti i di lui accademici seguaci in Inghilterra e in America. Gli argomenti adoperati a difenderla sono vecchi sofismi presi a prestito dagli Stoici, i quali avevano mutato la dottrina fisica di Eraclito, secondo cui ogni cosa è una mischianza di contrarii, in un argomento per rassegnarsi ai mali inevitabili e per distaccarsi da beni corrotti. Gli Stoici, che non erano romantici nè mondani, usavano questi sofismi con l'intento di sradicare le passioni, non per giustificarle. Essi furono confutati a modo dall'ottimo Plutarco, dove egli osserva che, secondo tale logica, richiedevasi ed era necessario che Tersite fosse calvo affinchè Achille avesse una chioma leonina. Quest'assurdità è davvero ridicola, se poniamo mente alle cose reali e ai beni e mali dell'esperienza; ma gli egotisti non vi pensano mai; giacchè ciò a cui pensano è la rappresentazione di quella realtà secondo la loro immaginazione. Per l'osservatore gli effetti del contrasto alterano il valore delle cose considerate; le quali, pertanto, per colui che non ne ri-

senta affatto simpatia, possono non ritenere nella contemplazione la qualità che hanno nell'esperienza: quindi nasce la crudeltà estetica. Il pregio in cui l'Hegel e il Nietzsche tengono tali sofismi si comprenderà quando ci si rammenti quali imperterriti egotisti essi erano.

L'egotismo nella morale è in parte mistico. V'ha una lussuriosa gioia nel sanare nel proprio spirito la puntura del male, senza curarsi di espellere o di attenuare il male del mondo. Tale puntura può sanarsi col fomentare la credenza che il male infine è bene, poco importa quanto male vi sia o quanto ne facciamo noi stessi. In parte, però, questo egotismo è romantico; non domanda di essere persuaso che il male, alfine, sia bene, ma sente che il male, al presente, è bene, perchè così intensamente si sente, ed è così stimolante il perpetrarlo. Qui troviamo ciò che il Nietzsche voleva compiere, il sovvertimento di tutti i valori. Fare il male è la vera virtù, ed essere buono è il vizio più miserabile. Il latte è buono pei bambini; il vostro uomo forte deve bagnarsi nel sangue e nell'alcool. Dobbiamo vivere pericolando; e come la vita materiale è la potenza di digerire veleni, così la vera eccellenza è la potenza di commettere ogni maniera di delitti, e di sopravvivere.

Che Dio non sia, il Nietzsche dimostra prammaticamente argomentando che la credenza nel-

l' esistenza di Dio lo avrebbe messo in angustie ; però non affatto per la ragione alla quale sul primo ovviamente ricorreremmo, essendochè il figurarsi di essere un' anima perduta è sempre stata cagione di vanto pel genio romantico. La ragione del Nietzsche si era che se vi fosse stata alcuna divinità, gli sarebbe parso intollerabile il non essere un dio egli stesso. Povero Nietzsche ! Gli allori dell' Onnipotente non l' avrebbero lasciato dormire.

Difficile è il sapere se c' inganneremmo più a prendere sul serio queste scappate o a non intenderle in tal senso. Per un verso, tutto ciò sembra la millanteria di una mente immatura, quasi burlona, simile a un fanciullo che vi dicesse di volervi stroncare il capo. La prima visione di sogno è abbastanza sincera nel suo principio, ma non vi è traccia di intelligenza di ciò che quella presenta, delle sue condizioni, o delle sue conseguenze. D' altronde questi sfoghi sono sintomatici ; dietro i quali non v' ha dubbio che lavora una forza fondamentale. Che un diportamento sia stolto, sconclusionato, rovinoso, ciò nulla prova contro la importanza dell' istinto che lo inspira. Chi poteva più intensamente di Lutero e del Rousseau fraintendere le cose ? Eppure il mondo li seguì per non tornare indietro. Le forze molecolari della società avevano, per così dire, già intaccato i sistemi denunziati da quegli uomini. Se quei sistemi

hanno sopravvissuto, gli è soltanto perchè i riformatori, per causa della loro intellettuale impotenza, non potevano sostituire altro in loro vece. Così il Nietzsche, nella sua geniale imbecillità, tradisce l'agitarsi di grandi forze sotterranee. Ciò ch'ei disse, può essere di niun conto, ma il fatto che di averlo detto è quello che solo importa. Da tali tumultuose intuizioni, come quelle che movevano da un cuor di fanciullo, dovrà forse l'uomo dell'avvenire costruire la sua filosofia. Dobbiamo perdonare al Nietzsche le sue puerili bestemmie. Egli odiò schiettamente, se pure non seppe che cosa amare.

Capitolo XIII

Il superuomo.

Il Nietzsche, quando considerava le cose reali, era, siccome conviene all'ingenuo egotista, del tutto inconsapevole. Asserendo che il corso della storia si rinnovava in cicli, gli era perchè gli garbava l'idea; pareva un simbolo dell'approvazione di sè stesso che il mondo facesse per mezzo di lui. Se salutava l'avvento di una razza di uomini maggiori di noi e di più robusta fibra, gli era perchè la vita umana, quale essa è, e specialmente la vita sua propria gli ripugnava. Egli era sensibile e, perciò, censura-

tore ; si guardava attorno, guardava a sè stesso, rammentavasi le fralezze e l'ostentazione fallace del grand'uomo, Wagner, cui una volta aveva idoleggiato. Il suo ottimismo per allora si arrendeva alla sua sincerità. Ei voleva piuttosto abolire che perdonare un mondo siffatto, e fuggiva verso qualche altura solitaria presso il mare, dicendo seco stesso che l'uomo era una creatura a cui un'altra dovea sostituirsi.

L'essere malcontento delle cose attuali è ciò che per lo più induce l'uomo a foggiarsi fini ideali, o almeno ad attaccarcisi strettamente ; ma tale causa, essendo negativa, rende l'ideale incerto e illusorio. Se il nostro volere potesse subitamente compiersi, l'effetto ci apparirebbe molto probabilmente triviale o orribile. E tale si dimostrerebbe il superuomo del Nietzsche, se per un magico potere si producesse. Il divisare fini veracemente ideali, che sarebbero realmente migliori delle cose attuali, non è concesso al poeta irritabile ; bensì è conceduto al maestro artefice, al modellatore di una data sostanza per qualche uso determinato, cose le quali definiscono i suoi propositi, e separano ciò che è importante e glorioso nei suoi sogni da ciò che n'è mera condizione d'ignoranza e fastidioso. Non era il fatto del Nietzsche l'essere un artista in morale, nè lo stabilire, anche in idea, alcuna cosa coordinata.

Il superuomo del Nietzsche è reso tanto più

chimerico dal fatto che deve contraddire non solo all'uomo ordinario del presente, ma anche agli uomini superiori e a quelli quasi sovrumani del passato. Il trascendere l'umanità non è ambizione nuova; tale è stato sempre lo sforzo della disciplina religiosa indiana e cristiana, e della filosofia stoica. Ma questa spirituale superiorità, come quella degli artisti e dei poeti, è nata da un'astrazione; è una superiorità riguardo alla vita in quanto che quelle menti erano occupate nella descrizione o nell'insegnamento della vita, anzichè nella vita stessa; e se fortemente si fecero sentire al mondo, come di fatto avvenne, si fu con l'introdurre in esso qualche cosa di sopramondano, il tocco finale di una ulteriore sapienza. Il Nietzsche, all'incontro, anche più della maggioranza dei moderni filosofi, amava la vita stessa con l'intensità patetica della bestia ferita; il suo superuomo non deve ergersi sopra la condizione comune coi suoi mezzi soltanto spirituali, o col riporre il suo tesoro in alcuna sorta di paradiso. Non dev'essere un uomo superiore, ma un certo qual superuomo fisiologico, un'anima di grifo, se non tale del corpo, il quale invece di avere le mani al lavoro e una fede religiosa, deve avere ali di aquila e artigli di leone. Le sue forze devono essere maggiori delle nostre in quanto somiglino a quelle dei più fieri e selvatici animali. Le cose che ammansano l'uo-

mo (ricordiamoci che il Nietzsche era un professore ritirato dall'insegnamento e vivente a dozzina) devono essere cambiate nei loro contrarii. Ma l'uomo è stato addomesticato dall'agricoltura, dalle arti materiali, dai figliuoli, dall'esperienza; le quali cose hanno perciò ad essere lontane dal superuomo. Se ei deve somigliare ad alcuno, sarà piuttosto ai *condottieri* del rinascimento o ai principi e cortigiani del secolo decimosettimo, dei quali prototipo è Cesare Borgia. Ei deve avere bellissima presenza e destrezza, prodezza, dispregio degli usi sociali, non fede ad alcuna patria, non donna, ma sempre deve dare un vivace e signoril segno del proprio istinto e di sè stesso. Nel disordine del suo irritabile ingegno il Nietzsche accozzò insieme la ferocia delle bestie solitarie, la noncuranza e l'albagia dei patrizii, e le buffonate dei festaioli, e da siffatto miscuglio speravà di cavar fuori i moderatori dell'età futura.

Come mai poteva un ideale così fantastico cattivare un acuto satirico quale il Nietzsche e un amatore sincero dell'eccellenza? Perchè la vera umana eccellenza gli sembrava nemica alla vita, ed ei sentiva (qui stava la sua parte sana e forte, il suo diritto verso il futuro) che la vita deve essere presa qual'è o quale può divenire, e che le false credenze, le vane domande, e le virtù ipocrite e forzate dovevano essere dismesse. Questa nuova sapienza era quella che

anche il Goethe aveva sentita e praticata; e perciò di tutti i maestri della vita il Goethe era quello cui il Nietzsche poteva meglio intendere. Ma un maestro della vita, pur non essendo affatto ostile alla vita (giacchè la vita ei pienamente adempie), adopera tuttavia la vita per fini che la trascendono. Anco il Goethe, per quanto fosse omnivoro e blando, superava la vita dipingendola e giudicandola e benedicendola. I santi e i veri filosofi hanno naturalmente esaltato ancor più questa rinunzia dell' egotismo: hanno considerato ogni cosa nella luce dell' eternità, cioè del vero, e perciò sentivano un ragionevole disprezzo del solo vivere e del solo morire; nel che sta propriamente la morale grandezza. Il Nietzsche non potè arrivarvi; il raziocinare lo prostrò, mentre egli anelava all' impeto.

Come possa la vita essere compita e abbellita dalla ragione non fu mai meglio dimostrato che dai Greci, e col precetto e con l' esempio. Il Nietzsche essendo stato, da giovane, professore di letteratura greca, poteva credersi che il suo superuomo fosse un eroe alla maniera dei Greci. Qualche cosa della severità dorica nella bellezza, alcunchè del nobile e tacito vincitore pindarico sarà stato associato nell' ideale del Nietzsche; e certamente la libertà e l' ardore bacchico doveano entrarvi. Ma nell' insieme è da osservarsi quanto poco egli im-

parò dai Greci, non modestia o riverenza, non diletto dell'ordine e della bellezza, non senso di amicizia, nè alcun senso per la santità dei luoghi e delle instituzioni. Ei ripetè i paradossi di alcuni dei loro sofisti, dimenticando come i loro savii li avevano confutati. A mo' d'esempio, diede un nome nuovo e una nuova importanza alla distinzione tra quelli ch'ei chiamava gli elementi dionisiaci ed apollinei dell'ingegno greco. Vide quant'era falsa quella superficiale cognizione dello spirito greco imparata da giovani donne col disegnare una copia modellata dell'Apollo del Belvedere (1). Osservò bensì che una forza demonica (così chiamata dalla generazione di Goethe) celavasi in ogni cosa; ma non seppe vedere come tal forza fosse padroneggiata; nel che sta il segreto di tutta la questione. La quale era stata pienamente illustrata da Platone nel contrasto ch'ei descrisse

---

(1) Io stava per dire: quanto falsa era l'idea del Winkelmann intorno alla nobiltà e compostezza dello spirito greco. Però il Winkelmann, quantunque il suo senso dei mostri incatenati nell'anima greca fosse inadeguato, sentiva almeno una reale simpatia con ciò che aveva inspirato la scultura ellenica, l'amore e la conoscenza del corpo umano nella vita, ingentilita dalla disciplina e mantenuta forte dall'esercizio. Perciò il Winkelmann sembra appena germanico: la sua dottrina era manchevole e il suo cuore era modesto. Ei non si atteggiò a protettore degli antichi, ma in loro credeva.

tra l' inspirazione e l' arte. Ma Platone era piuttosto ironico circa l' inspirazione, ed aveva un'alta opinione dell' arte, mentre il Nietzsche, col suo istinto contrario, scappa via senza capire la mente del maestro, nè la verità della cosa. Egli si crede di essere stato il solo a scoprire la divinità di Dionisos e delle Muse, oggetto che Platone aveva considerato come cosa trita, ma a cui non avrebbe prestato superstiziosa venerazione. L' inspirazione, come la volontà, è una forza senza la quale la ragione non può far nulla. L' inspirazione dev' essere presupposta ; però in sè stessa non può far niente di buono salvochè non sia concorde con la ragione, o non sia condotta ad accordarsi con essa. Questa sapienza a doppio taglio che dell' impulso fa l' essenza della vita, e il criterio di questa ripone nella ragione manca naturalmente nel Nietzsche, e con essa tutta la meraviglia dell' ingegno ellenico. Niente v' ha di straordinario nell' essere vivace ed impulsivo ; qualunque selvaggio può andare in bestia e diventare furioso e inscenare passioni istrioniche : all' incontro la virtù dei Greci stava nella fermezza squisita con la quale arginavano le loro fiamme senza estinguerle, per modo che la loro vita rimaneva umana (invero rimase infraumana, come quella del superuomo di Nietzsche) e di più si abbelliva. Essi erano severi e osservanti di massime sul principio della tolleranza universale ; sè stessi moderavano con

la ragione e con cauta libertà, ben sapendo come la natura e i loro petti fossero pieni d'iddii, tutti venerandi.

In sostanza, tale difetto di apprezzamento è inseparabile dall' ostentazione trascendentale. Gli antichi, come qualunque altra cosa, non sembrano mai all' egotista una realtà coordinata con lui stesso, dalla quale ei possa ancora imparare qualche cosa. Essi sono soltanto un certo contenuto della sua consapevolezza, un certo quale oggetto da trascendere per il suo pensiero. Essi non possono contenere niente per lui fuor che la parte superata di sè stesso la quale egli si degna di immedesimare con loro. Il suo spirito deve sempre contenerli ed essere di loro più capace. Non fa meraviglia che in questa scuola la dottrina sia perduta pel fine dell' educazione morale. Chiunque ha scorto l' addottrinato egotista fugge dall' avvicinarglisi. La storia trattata da lui è una dimostrazione della sua filosofia. La scienza è una cava di argomenti per le sue ubbie. Se non consentiamo con lui, non soltanto male ci apponiamo (ogni filosofo ce lo dice), ma mentiamo a noi stessi e siamo ignoranti del nostro significato ideale. Il suo ego ci assegna il nostro posto nel mondo. Egli ci ragguaglia di ciò che abbiamo in mente, checchè possiamo dire ; ed innalza le nostre opinioni, come farebbe del suo cibo, a una più alta unità nella sua propria persona. Egli è un

sacerdote in ogni tempio. Egli si appressa a una galleria di quadri o a una religione forestiera con ispirito dittatorio, e, con sulle labbra, pronte le sue categorie *a priori*. Pedanteria e vanità parlano in ogni suo porgere, e niente riesce ad ammaestrare il suo cuore.

No, nè la filosofia eredata dal Nietzsche, nè la sua scapigliata immaginazione valevano a suggerirgli una stirpe più nobile di uomini. Anzi gli preclusero il modo d'intendere i migliori uomini che siano esistiti. Simile alle utopie o all'ideale di molti altri satirici e filosofi minori, il superuomo non è cosa possibile, ma è soltanto una protesta. La nostra società è fuor d'uso, ma difficile a rinnovarsi ; l'uomo singolo emancipato ha bisogno di padroneggiare sè stesso. Con quale spirito o verso qual fine farà egli ciò, non sappiamo, nè il Nietzsche ce lo sa dire. Egli è il giullare al quale tutte le stramberie sono scusate, perchè gli sono lecite tutte le impertinenze. Il suo spirito è indisciplinato, la sua lingua è proterva, ma all'ultimo egli è l'amico della nostra coscienza, pieno di perspicace ingegno e d'intuizione. Sotto la sua « *gaia scienza* » e le rime volgari si cela un grande affanno. Il suo intelletto è smarrito in un caos. Il suo cuore nega a sè stesso il sollievo delle lagrime e solo può sfogarsi in riso sforzato e con illusorie speranze che non allietano nessuno, e meno di tutti lui stesso.

Capitolo XIV

Paganesimo.

Lo Schopenhauer in qualche luogo osserva che la voce *pagano*, non più usata onorevolmente altrove, aveva trovato il suo ultimo asilo in Oxford, paradiso delle defunte filosofie. Anche Oxford, cred' io, l' ha ora abbandonata ; eppure è una buona voce. Essa rappresenta, meglio di ogni altro vocabolo, l' idea di grandi moltitudini agitantisi nell'oscurità, tormentate dai demoni di loro propria elezione. Senza dubbio significa anche una certa santimonia nella persona eletta che l'usa, come se questa non si confondesse almeno a chiacchierare nella generale Babele. Quello che dava ragione agli Ebrei, Cristiani, e Maomettani (come Maometto particolarmente insisteva) di sentire tale superiorità era il possesso di un Libro, di un testo della vita, come se tale veramente fosse, nel quale i più importanti aspetti della storia e della morale erano disegnati per guida degli uomini capaci di ammaestramento. Per lo contrario, i pagani erano abbandonati ai loro proprii mezzi, ed anco si pregiavano di seguire soltanto la loro spontanea volontà, il loro costume, e la presunzione o il capriccio loro.

Molte persone scevre di pregiudizii consen-

tirebbero ora che il valore di quelle sacre storie e regole di vita non dipendeva dalla loro allegata miracolosa origine, ma piuttosto da quella ponderanza e perspicacia dei loro autori che li rendeva atti ad intendere le leggi di un vivere mite ed utile in questo mondo. Non si trattava solo della religione, almeno non di quella parte esteriore, privata, e quasi trascurabile a cui spesso diamo tal nome; ma era tutto il tesoro di esperienza che l'umanità aveva adunato col vivere; era la sapienza. Ora, per conservare queste lezioni dell'esperienza, anche i Greci e i Romani avevano i loro libri; avevano le loro storie, la loro poesia, scienza, e le loro leggi civili. Perciò mentre i pagani nel senso teologico possono essere coloro che non hanno Bibbia, i pagani nel senso morale e sostanziale sono coloro che non posseggono una sapienza autorevole, o che ripudiano l'autorità di quella qualunque sapienza essi abbiano; sono gl'ignoranti e non dirozzabili che non solo disprezzano la rivelazione, ma ciò che la rivelazione significava presso i popoli primitivi, cioè l'esperienza tesoreggiata.

In questo senso i Greci furono i meno pagani degli uomini. Essi erano singolarmente arrendevoli all'esperienza politica, alla legge, all'arte metodica, alle provate ristrettezze e ai mezzi della vita mortale. La quale riconobbero strettamente circondata dal cielo, dalla terra e

dal mare, dalla guerra, dalla pazzia, e dalla coscienza con le loro inabitanti divinità, dagli oracoli e dai genii locali coi loro usati culti, da un fato dovunque incalzante, e dalla gelosia di invisibili iddii. Però essi videro che tali divine potenze erano costanti ed esercitavano l'attività e munificenza loro con tanto ordine che una arte e una religione prudenti potevano in mezzo a loro edificarsi. Tutto ciò era semplicemente un prologo poetico alla scienza e alle arti ; nelle quali entrò in gran parte, e del tutto vi sarebbe entrato, se il temperamento naturalistico della Grecia non fosse stato in Socrate attraversato da un prematuro avvilimento, e incanalato per altre vie.

Il primitivo Ebraismo era stato appena così sapiente. Aveva considerato i suoi fini di tribù e quelli morali come assoluti, e il Creatore come il campione e l'agente onnipotente d'Israele. Ma questa arroganza e inesperienza erano pagane. Presto il primato d'Israele sulla natura e sulla storia fu proclamato sotto la condizione della sua fedeltà alla Legge ; e poichè lo spirito di quella nazione sotto la verga diveniva sempre più penitenziale, così venne dedicandosi ognor più al culto della sapienza. La salvazione sarebbe venuta soltanto col pentimento, col nascere di nuovo con una volontà interamente trasformata e domata ; cosicchè la religione giudaica posteriore andò tanto oltre quanto il Pla-

tonismo o il Cristianesimo nella direzione opposta al paganesimo.

Questo movimento, al tempo in cui avvenne, nella direzione di una sapienza ortodossa, fu considerato come un progresso in quegli ultimi giorni dell'antichità, e continuò ad essere stimato tale nella Cristianità fino al sorgere del romanticismo. I riformatori più radicali insistevano soltanto a dire che l'ortodossia vigente, religiosa o scientifica, era in sè stessa imperfettamente ortodossa, essendo corrotta, sovraccarica, troppo indefinita, o troppo angusta. E giacchè ogni attuale ortodossia è dichiarata incompleta ed in parte ambigua, una riforma gradita ne è sempre pronta. Molto spesso però i riformatori rimangono delusi. Ciò che realmente li offende può darsi non sia quello che è falso nell'approvata ortodossia, bensì ciò che, quantunque vero, non garba a loro. In tal caso il paganesimo, sotto colore di ricercare una più pura sapienza, si adopra nei loro animi contro la sapienza di qualunque sorta. Di tal fatta è il sospetto che i Cattolici gettano sul Protestantesimo, i naturalisti sull'idealismo, e i conservatori in generale su tutte le rivoluzioni.

Ma se mai il paganesimo ebbe bisogno di atteggiarsi come una riforma edificatrice, ora è risoluto e tale da buttar via la maschera. Il desiderio di un'ortodossia qualsiasi può ripudiarsi ; può essere opposto a una fiacca vitalità

e a difetto di nervi. Noi vediamo oggi in diverse parti ad un tempo un odio intenso e un'incredulità strettamente associati contro l'idea di un mondo da scoprirsi, o di una salda natura umana cui bisogni rispettare. La natura, dicono, è un simbolo artificiale usato dalla vita; il vero è una convenzione temporanea; l'arte è una manifestazione della personalità; la guerra è migliore della pace, lo sforzo è migliore del fatto compiuto, e il sentimento è migliore dell'intelligenza; il mutamento è più importante della forma; la volontà sta sopra la morale. Locuzioni di questa fatta sono talvolta a vanvera, e solo mezzo pensate; però molto si addentrano nella parte soggettiva. Dietro ciascuna di esse si ritrova una sincera ripugnanza contro gli ardui e confusi conati della ragione; contro la scienza, le instituzioni, e le coartazioni morali. Esse significano una onesta ritirata nell'esperienza immediata e nella fede animale. L'uomo soleva essere chiamato un animale ragionevole, ma questa sua ragione è qualche cosa di accidentale e ideale, laddove la sua animalità è attuale ed intima. Il paganesimo, se consideriamo la vita in lato senso, è la religione primaria e universale.

Non ho mai avuto la fortuna di vedere le fiere nella giungla, ma talvolta ho osservato il toro selvaggio nell'arena; e non so immaginare un esempio di fede animale più notevole,

semplice, ed eroico, specialmente quando il toro è quello che tecnicamente si chiama nobile, cioè quando insegue l' esca ripetutamente con eterna semplicità di pensiero, con eterno coraggio, e senza sospetto di un agente occulto che lo illuda. Quello che il cencio rosso è all' animosa creatura, sono le loro passioni, tendenze e cognizioni fortuite ai gentili. I quali vogliono ciò che vogliono; e stimerebbero debolezza e slealtà il domandare se ciò sia degno d' esser voluto o se possa ottenersi. Il toro, sbuffando l' aria maestosamente, osserva l' arena col freddo sprezzo e con l' incredulità dell' idealista, come se dicesse: « Voi sembrate essere realmente, ma siete un' apparenza; io non me la prendo con voi, nè io vi temo. Io realmente sono, voi nulla siete ». Incontinente allora, quando l' occhio suo è attratto da qualche panno di smagliante colore dispiegato innanzi a lui, l' animo suo tutto si cambia. La sua volontà si desta, ed ei pare che dica: « Tu sei il mio destino; io ti voglio, ti odio; tu sarai mio, tu non mi attraverserai il passo. Io ti trafiggerò, ti sbugiarderò; e passerò oltre di te. Io sarò, e tu non dovrai essere esistito ». Poi, essendo dolorosamente ferito e ridotto agli estremi, diventa insensibile a tutti quegli eccitamenti. Ei fiuta l' umido terreno, e si volge verso il carcere sotterraneo dove un'ora prima si trovava in pace. Rimembra il suo branco, e poi il pascolo, e sogna: « Io non morrò,

perchè amo la vita. Ritornerò giovane, sempre giovane, perchè amo la gioventù. Tutte queste grida sono di nium conto per me, questo strano patimento nulla è. Ritornerò ai campi, a pascolare, a errare, ad amare ».

Proprio così, senza arrendersi affatto alla non subodorata realtà, l'anima pagana si ferma bravamente davanti a un mondo figurato, brama qualche balocco, e sfida la morte. Il paganesimo è la religione della volontà, è la fede che la vita ha in sè stessa perchè essa è vita, e che ha nei suoi fini perchè verso questi ella tende.

I Tedeschi, versatili e invitti nel tentare loro via, sono andati per quattrocento anni brancolando in cerca del modo di rinnovare il loro primitivo paganesimo. La Germania, sotto la lunga tutela di Roma, era stata simile a un fanciullo vispo e poetico tirato su da tutori assai vecchi e mondani. Per molt'anni il figliuolo adottivo potrà abbeverarsi, con semplice meraviglia, ai loro discorsi e alle loro massime ; ma all'ultimo ei diventerà caparbio sotto di loro, comincerà a proporre seco stesso sinistre questioni, a protestare, a patire, e finalmente a rompere in aperta ribellione. Naturalmente non troverà da principio dottrine e precetti suoi proprii da rinnovare tutta la sua educazione ; s'ingegnerà come può con le sue tradizioni, rivedendole, interpretandole, e rabberciandole con idee

nuove; e soltanto se ha grande risolutezza e vigore speculativo potrà raggiungere una manifestazione genuina del suo animo oppresso.

Ora in Germania la potenza speculativa e la risolutezza esistevano in sommo grado, non nei più, naturalmente, ma nei migliori e più valenti; e questi furono gli eletti che fecero la riforma, e la mandarono avanti secondo la critica storica e la filosofia trascendentale, fintantochè nel secolo decimonono, in Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, gli ultimi residui dell'educazione cristiana furono scartati, e la spontanea morale pagana della razza si dimostrò di nuovo nella sua purità. Che tale assunto non fosse consentaneo seco stesso, che fosse vestito della lingua e delle immagini di qualche sistema forestiero, non è da farne meraviglia; però la cristianità di Parsifal, come il Buddismo della negazione della volontà, è un puro saggio di romanticismo, un rifugio esotico per quei tentennamenti a quelle manchevolezze a cui la Volontà assoluta può molto bene andar soggetta nel suo assoluto caos.

La ribellione dell'anima pagana è manifesta nella Riforma, ma non è riconosciuta sotto questo semplice aspetto, perchè coloro che la sentono giustificata non pensano che fosse pagana, e coloro i quali s'accorgono ch'essa è pagana non concederanno che fosse giustificata. Esteriormente, si sa, era uno sforzo di ricupe-

rare l'essenza originale del Cristianesimo; ma che cosa dovrebbe importare di quella, quando l'abbia scoperta, all'esistente libero ed assoluto, salvo che il suo spirito domandasse proprio tal cosa? E se lo spirito di lui domandava ciò, che bisogno ha egli di leggere tale domanda in un'antica rivelazione la quale, se guardiamo al fatto, si rivolse ad oggetti affatto diversi? Fu solamente l'inerzia di un pregiudizio radicato che fece gli uomini adoprare la tradizione per emendare la tradizione; infinochè tutta la sostanza della tradizione, spogliata via da quell'interno attrito, fosse disciolta, e lasciasse che l'impulso e l'indole nativa si dichiarassero liberamente.

Il Giudaismo e il Cristianesimo, come la filosofia greca, erano ciascuno inspirati dalla ricerca della felicità in qualunque forma potesse ella realmente ottenersi: ora, se è possibile, sulla terra, oppure nel millennio, o in qualche forma di vita astratta e interiore, simile a quella degli Stoici, o, in ultima istanza, in un'altra vita tutta oltre la tomba. Ma il paganesimo ignora la felicità, la disprezza, o la giudica impossibile. La disciplina e la filosofia della Germania sono inspirate da questo disprezzo per la felicità, così per la propria come per l'altrui. La felicità sembra ai moralisti germanici una cosa volgare, un'abdicazione di fronte alle cose esteriori, una vittoria dei sensi sulla volontà.

Essi giudicano la ricerca della felicità vile, materialistica, ed egoistica ; e vorrebbero che ognuno sacrificasse o piuttosto dimenticasse la felicità, e facesse « *fatti* ».

Egli è nella natura delle cose che coloro i quali sono incapaci di felicità, non debbano averne idea. La felicità non è per gli animali selvatici, i quali possono soltanto alternare tra l'apatia e la passione. Per essere felice, anche per immaginare la felicità, tu devi essere ragionevole ossia (se al Nietzsche piaccia più questa locuzione) devi essere addomesticato. Tu devi avere valutato le tue forze, assaggiato i frutti delle tue passioni e imparato il tuo posto nel mondo e quali cose in esso possano realmente giovarti. Per essere felice devi essere savio. Questa felicità talvolta si trova istintivamente, e allora il più rozzo fanatico può difficilmente mancare di vedere quanto essa sia desiderabile ; ma talvolta risulta dall'avere imparato qualche cosa dall'esperienza (il che la gente empirica non fa mai) e domanda alcuna correzione e rinuncia ; però non è meno dolce per recare intorno a sè quest'aura di purità, e il suo spirito è salutare e benefico. Perciò la natura della felicità si dimostra ai filosofi quando la loro sapienza comincia a tenere conto delle lezioni dell'esperienza : dalla quale una filosofia *a priori* non può certo prendere le mosse.

La felicità è l'unione della vitalità con l'arte, e in quanto la vitalità è una cosa spirituale e non soltanto irrequietezza ed impeto, l'arte accresce la vitalità. L'arte osta contro la discordia, la distruzione e la disperazione. Senza l'arte, la vita è dolorosa e piena di mostri; facilmente si avventa nella pazzia e nel delitto; è ignara delle forze esterne e delle cose importanti ch'essa tocca. Ciò fa teoricamente la filosofia germanica, rinnegando il mondo naturale e chiamandolo un'idea creata dall'io per suo proprio conto; e ciò altresì fa praticamente con l'obbedire all'imperativo categorico, non più ai favolosi imperativi del Sinai o di Königsberg, ma l'imperativo intimo e vitale a cui obbedisce il toro allorquando, fidente assolutamente nella propria forza, ira, e nel suo coraggio, insegue di qua e di là un piccolo straccio rosso e il suo destino.

Capitolo XV

L'ingegno germanico.

Soglionsi giudicare le religioni e le filosofie da ciò che hanno di vero, il che è raramente la loro parte notabile; però l'applicazione di questo criterio poco simpatico non è ingiusta, giacchè esse ambiscono ad essere vere, sostengono di essere tali, e vietano ad ogni opposta opi-

nione (per quanto dimostrata e certa) di chiamarsi vera in loro vece. Ma quando le religioni e le filosofie siano morte, o quando ne siamo così lontani di tempo e di educazione che la questione della loro verità non sia di vitale importanza per noi, allora esse non dismettono tutto il loro pregio ; allora, infatti, per la prima volta dimostrano la loro virtù all'incredulo. Il quale vede in quelle la manifestazione dell'ingegno umano ; vede che, quantunque possano essere false circa il loro oggetto, sono però simili alle convenzioni dell'arte, vere all'occhio e allo spirito che le foggiò. E poichè non v'ha nel mondo alcuna cosa, nè anco la verità, che tanto ne caglia quanto l'ingegno umano, perciò quelle religioni e filosofie incredibili e dismesse ci riescono piacevolissime. Hanno spogliato l'aculeo dei loro errori, che non minacciano più di illuderci, ed hanno acquistato una bellezza prima ignota agli occhi dei loro autori nei quali il vero, come in un mezzo vitale, subiva una rifrazione.

La filosofia germanica è un'opera di genio (1). Essere pagano è facile ; avere una volontà assoluta e una credenza nel caos, o piuttosto avere da battagliare ciecamente col caso, gli

(1) Intendi genio di razza, cioè l'indole mentale dei Tedeschi. La voce genio è purtroppo abusata oggi; ma qui è ammessa, per eccezione, in senso scientifico.

è probabilmente la sorte di molti animali ; ma essere condannato ad essere dotto, industrioso, morale, e cristiano, e pure, attraverso quel velame di fenomeni e di convenzioni inevitabili, riuscire ad una assoluta volontà e libertà, e proporsele deliberatamente come la realtà vera, non ostante tutte le apparenze stabilite le quali non cessano di osteggiarci e di trattenerci, ciò è opera di genio. Egli è mirabil fatto l'avere ricuperato per virtù atavica il fondo dell'anima primitiva nel bel mezzo dell'ultima sua falsificazione. In questa filosofia l'io degli antenati, l'anima perplessa e incredula per essere nata in questo mondo, ritorna ad assediarci in pieno giorno, e a persuaderci con la sua spettrale eloquenza che non quell'io, ma il mondo è lo spettro.

L'egotismo, che nella filosofia germanica è giustificato da una teoria, nell'ingegno germanico è una forma di esperienza. Esso trasforma tutto ciò che tocca in una parte della sua vita personale, spontanea, sincera, originale ; è giovane e basta a sè stesso ; inoltre, poichè un mutamento continuo di mira non si concilia con l'arte e con la dottrina, noi vediamo in Germania, anche più che altrove, una divisione di lavoro tra l'ingegno e la tradizione ; nè in alcun'altra parte i tipi del giovane ribelle e dell'instancabile pedante sono così comuni e così estremi.

Il concetto che qualche cosa che si muove e vive, come il genio, possa nello stesso tempo essere assoluto include alcuni significati importanti. Un siffatto genio con tutte le sue opere deve essere instabile. Siccome non ha fonti esterne nè oggetti esterni, e il suo passato non può avere prevalenza su quelli (il che sarebbe la più inerte e gravosa delle tirannie), gli è una specie di stella meteorica, senza garanzia pel futuro. Il quale non atterrisce il perfetto egotista. Una fine tragica e una moltitudine di nemici possono sembrare buone all' eroe ideale, e necessarie al suo perfetto eroismo. Nello stesso modo, lo stare senza un oggetto o senza ascoltatori può parere buono al poeta ideale, il quale canta per sè stesso, vivendo soltanto pel benefizio di quel momento glorioso e fuggevole. Il genio non potrebbe essere più puro di ciò: sebbene, forse, sarebbe difficile dimostrare che fosse genio.

Un' idea similmente dedotta (che forse garberà meno allo stesso egotista) si è che un genio assoluto non ha forma, e che l' assoluta libertà con la quale esso crede di assumere ora una forma ed ora un' altra, non è realmente libertà, ma soggezione a potenze ignote e forse ironiche. La Volontà assoluta, della quale un genio perfettamente libero è manifestazione, non può definire ciò che brama, imperocchè dovrebbe di natura sua bramare ogni cosa indistintamente.

Tuttavia in pratica deve sembrare che miri a questo o a quel fine determinato. Questi oggetti determinati le sono consigliati dalle circostanze, e messile innanzi nella sua massiccia ignoranza ; giacchè è tutta un' aspettazione, una indefinita baldanza e un ardore per un non so che. La logica, ch' essa ognora sostiene e che chiama eterna, non è che rettorica modellata secondo l' uso corrente. La Volontà assoluta è una sempliciona sulla quale la fortuna scommette carta su carta. Come Faust essa è impotente di fronte alle più volgari tentazioni. Perchè non dovrebbe soddisfar sè stessa, ora con la ricerca della magia, ora con la seduzione di una ragazza, ora con un disegno archeologico, ora con un' impresa piratesca o meccanica? Invero, vi sono confini alla sua dabbenaggine ; vi sono suggestioni dalle quali essa rifugge. L' io germanico, dopo avere assorbito tutto il Cristianesimo, si farà con Lutero scrupolo delle Indulgenze. Faust si rivolta talora contro Mefistofele, come si rivolterà il verme: dice di bramare ogni esperienza, ma con ciò fa gran torto a sè stesso, perchè vi sono esperienze ch' ei deride. Alla fin fine questo io non è realmente assoluto ; è particolarmente e pateticamente umano e avviato verso pochi fini naturali. Il che lo salva ; giacchè uno spirito non può essere eletto, nè un' anima avere onore se il suo solo principio sia quello di vi-

vere. Si appiglierà con ardore a ciò ch' ei prende a fare, ma prenderà a fare qualunque cosa e qualunque cosa faccia potentemente farà, senza però andare avanti a lungo.

A questo riguardo, consideriamo la storia patetica del popolo tedesco. Esso conquistò l'impero romano, e divenne romano, o divenire tale desiderò. Aveva avuto una mitologia e una morale sua propria (molto simili in sostanza a quelle che poi nuovamente ha escogitato) ; eppure accettò il Cristianesimo con la docilità di un fanciullo. Dopo alcuni secoli cominciò a sentire quanto estranea fosse alla sua indole questa religione ; ma potè trovare refrigerio soltanto attingendo alle vive fonti delle medesime origini forestiere, o ad altre più remote. Per cessare di essere romano si provò di diventare ebraico o greco. Tuttavia con lo studiare questi modelli s' imbattè in una nuova traccia. Ciò che si ammetteva come rivelazione o come perfezione classica era l'accrescimento nazionale umano, stratificato come le roccie, e non divino nè autorevole affatto. Potreste, a furia d' ipotesi, dimostrare che tutto ciò crebbe secondo leggi necessarie, cioè logiche, psicologiche, storiche, economiche ed estetiche. Sopratutto potreste provare come nessuno per lo innanzi ci avesse mai capito niente, e come la chiave d' interpretazione di tutto ciò stesse nella sola mano vostra.

Presto però i soli trionfi dottrinarii sembrarono non più soddisfacenti. Vino, scienza e canto parevano un tempo far felice la Germania ; ma se un principe avesse imposto la disciplina militare, non sarebbe ciò stato una cosa anco migliore ? Per un tempo il forte immaginare e il desiderio, e il sentimento di una titanica solitudine e di un mondo che si potesse evocare e cacciar via come un sogno, parvero riempire la coppa della vita di un intenso vivere ; e il più grande e il più felice dei Tedeschi poteva esclamare :

« Nur wer die Sehnsucht kennt
Weiss, was ich leide,
Allein und abgetrennt
Von aller Freude ». (1)

Ma al presente la vera intensità di vita sembrava ritrovarsi in un generale vittorioso, o in un fabbroferraio, o in un viaggiatore di commercio, o in un festaiolo della Friedrichstrasse, o in una spia, o in un cospiratore dovunque nel mondo.

Tutte queste ambizioni torbide e inaudite sono, in un senso, artificiali ; i Tedeschi le ammettono ora come mille anni fa accettarono il Cristianesimo, perchè tali cose furono imposte a

(1) Solo chi conosce il gran desio, sa ciò ch'io soffro, solo e privato di ogni contento.

loro di botto. Per natura essi sono semplici, onesti, e benevolmente e agevolmente si contentano. Nell'animo loro non v'ha latente ironia nè miscredenza. I piaceri del senso, semplici e abbondanti, essi assaporano grandemente; il lungo lavoro non li irrita, la scienza li soddisfa pienamente, la musica li incanta. Non dovrebb'esservi in questo mondo nazione più di loro felice, nè più innocente. Disgraziatamente la loro bontà e semplicità è proprio quello che li rende impotenti; essi sono ciò che sono costretti ad essere. Non v'ha infermità sociale o intellettuale a cui, come ad un'epidemia in certe parti, non siano soggetti; l'istessa loro filosofia è un esempio di ciò. Hanno i difetti di chi è giunto di fresco alla prosperità; sono di gran lunga troppo baldanzosi dei loro acquisti, riputandoli loro proprietà, senza sapere se siano buoni di loro natura. La coltura è cosa di rado mentovata da coloro che la posseggono. La reale forza dei Tedeschi non istà in quei fatti esteriori dei quali ora menano tanto vanto (giacchè essi possono superare questo loro materialismo), ma piuttosto si ritrova in ciò di cui hanno sempre fatto gran conto, la loro *Gemüth* e la loro musica.

Queste due cose hanno forse una radice comune. L'emozione non è distintamente intelligibile, però v'è in essa un'azione potente e un grande intreccio di transizioni e di ombre.

Tale intrinseca attività dei sentimenti è ordinariamente poco avvertita, perchè gli uomini sono troppo svegliati o troppo immaginosi. Agli occhi loro ogni cosa è un fatto o una figura, e le loro emozioni sembrano loro non altro che manifeste qualità delle cose. Le quali essi francamente chiamano belle, dolorose, sante o ridicole ; non discorrono della loro *Gemüth*, quantunque sia proprio per virtù delle loro emozioni ch' essi fanno questi giudizii. Ma quando le occasioni delle nostre emozioni, e gli oggetti che le provocano, non sono così prontamente accertate, quando conosciamo meglio ciò che sentiamo che non il perchè del nostro sentire, allora ci pare di avere una sensibilità più ricca e più piena. Le nostre sensazioni occupano tutta la nostra attenzione perchè rimangono una cosa a parte ; ci paiono meravigliosamente intime perchè non le fondiamo nelle cose esteriori.

Ora la musica è un mezzo di dar forma ai nostri intimi sentimenti senza connetterli con gli avvenimenti o con gli oggetti del mondo. La musica è articolata, ma articolata in una favella che evita o almeno cela le articolazioni del mondo in cui viviamo ; essa è perciò l' arte prediletta di uno spirito al quale il mondo rimane estraneo. Il che, se per un verso può sembrare un difetto, può per altro parere anche un privilegio. L' essere estraneo a questo mondo, lo sti-

marlo principalmente per gli echi ch' esso fa risuonare nell' anima, l' avere un' anima che può fare risuonare gli echi o che può generare coi proprii mezzi drammi di suono interni, non sarà egli questo un dono più invidiabile che quello di una mente tutta superficiale, di una lastra sensibile capace solo di ritrarre questo mondo non troppo bello? In ogni caso, o sia meglio o sia peggio, la sensibilità interiore, non occupata dai negozii mondani, esiste in alcune persone; una vita tale quale fosse ancora nell' utero e non ancora tocca dall' aria. Però lasciamo che questi inspirati musicisti, padroni nei loro sconfinati dominii, si guardino dal contatto della materia; ch' essi non costruiscano un sistema dell' universo con la loro Gemüth, come farebbero una sinfonia; e che non dirizzino la loro bacchetta in faccia alle stelle o alle nazioni, credendosi guidarle come un' orchestra.

Capitolo XVI

L' Egotismo in pratica.

Le teorie nella loro natura astratta non possono mutare gli avvenimenti. Però gli uomini che concepiscono e professano una teoria formano, ciò facendo, certi abiti di distinzione e di reazione sulle cose. Infatti essi hanno con-

cepito e ammesso la loro teoria perchè il loro abito di percezione e di azione gliel' ha suggerita, o potrebbe arrivare a suggerirla: la teoria esplicita è il simbolo e il segno foriero della loro condotta pratica, del loro modo, per così dire, di afferrare lo stato delle cose.

Tutte le filosofie hanno comune la proprietà di essere speculative, e perciò la loro immediata potenza su coloro che le professano è, per molti versi, la medesima, quantunque opposte le teorie possano essere l' una dall' altra: esse li rendono tutti teorici. In questo senso ogni filosofia, quando sia fervidamente sostenuta, ha una forza moralizzante, perchè se anche pregiudica la morale, attrae la mente nella contemplazione intellettuale, l' avvezza ai confronti ampii e ragionati, e rende le tristi trasgressioni dell' uso della natura umana anche più vergognose che i suoi imperanti pregiudizii.

La teoria particolare dell' egotismo nasce da un pensiero immoderato di noi stessi nella mezzanità del pensiero e dell' azione, anzichè nei loro oggetti. Essa non è assolutamente sbagliata, giacchè l' io è attuale e necessario; ma l'insistere su di essa è un po' errato, perchè l'io, come la consapevolezza, dovrebbe essere trasparente. Pertanto l' egotismo in filosofia è un sintomo certo di pedanteria eccessiva e di smodata presunzione di sè stesso.

Nell'alta teorica dell'egotismo la vita è rappresentata come una specie di giuoco di pazienza, nel quale le regole, le carte, la tavola e il tempo perduto sono, nelle nostre mani, tutte semplici immagini create dalla fantasia, come in un sogno. La sensazione di essere occupato, sebbene alcuno non abbia realmente nulla da fare, sarà quindi il segreto di tutta la questione e il solo bene da raggiungersi col vivere. Naturalmente questa fantastica teoria è messa innanzi soltanto nelle grandi occasioni, quando torni acconcio un altissimo significato; ma, simile ad altre dottrine esoteriche, essa rivela assai bene lo spirito in cui abitualmente vive quella gente, la quale vi ricorrerebbe nell'ultima necessità. Si capisce che un tale egotista dovrebbe essere logicamente un uomo di principii. Ei sentirebbe essere disdicevole alla sua dignità e contrario al suo deliberato proposito il barattare le carte nel giuoco ch'egli stesso ha intavolate. Che la sorte abbia talvolta ad essergli avversa, ciò è preordinato da lui stesso; altrimenti il giuoco non avrebbe stimolo. Ora l'essere dilettato, stimolato, e magari annoiato sembragli il sommo bene nel suo gran tedio. Perciò ei sarà assiduo, paziente, e ossequente alla legge; e la sola idea di abbandonare il suo prediletto giuoco per ogni altra cosa meno forzata e meno arbitraria gli parrà slealtà verso sè stesso, e gran perversità.

Invero niente fuorchè il suo proprio divisamento avrà alcun valore agli occhi suoi, e nè anco alcuna esistenza. Egli pertanto opererà certamente senza riguardo per gli altri, senza cortesia, senza intendimento. Quando egli elegge di osservare alcuna cosa esterna (e giacchè è tanto studioso) la sua attenzione sarà un insulto ; imperocchè ei sosterrà che la sua idea di quella cosa esteriore è la realtà di essa, e che le altre persone possono avere soltanto quel diritto e quel carattere ch' egli vorrà assegnare a loro. Ne segue dai suoi principii egotistici che nel giudicare gli altri ei debba essere fastidioso e duro, dotto ed errato.

Ciò che l' egotista chiama sua volontà e suo ideale altro non è in sostanza che le sue passioni. Però le passioni dell' egotista sono foggiate in un sistema e procedono sfrenate. Un uomo che abbassa i suoi precetti alla pari della sua volontà può più agevolmente elevare questa sua pratica all' altezza dei suoi precetti. Egli fornisce la sua vita di una certa logica conseguenza, di un certo vigor d' impulso e di una tal quale integrità, appunto perchè ha dismesso ogni vana ambizione e ogni inutile pudore. Non chiama sè stesso peccatore ; nè saprebbe quale ragione trovare per giudicarsi tale, perchè il suo modello di virtù non significa realmente altro se non la sua volontà dominante. Non è egli agevole ad intendere che siffatta morale debba

essere più efficace, più serrata, più forte, e più convinta di quella che comincia col condannare le nostre naturali passioni e l'usato corso della vita umana?

Invero, l'egotismo è una faccenda solenne e ardua, non v'ha niente di maligno in esso e niente di lieto. V'ha piuttosto una stolida meraviglia che tali onesti sentimenti e tanto animosa impresa non abbiano a riscuotere applausi ovunque. Se altri si trovano perciò meno favoriti, perchè non essi prenderne ammaestramento e fare proprii, alla loro volta, i metodi del superuomo? Se sono commossi dalla vanità e dal fascino dell'esistenza e trascurano l'intensa ricerca della loro volontà assoluta, perchè mai si lamentano di essere malmenati e percossi? Quegli solo, disse Goethe, è degno della vita e della libertà, il quale è costretto ogni giorno a conquistarle di nuovo.

Se l'egotista lascia la passione discorrere nella sua filosofia, gli è forse perchè ha assai poca passione. Gli uomini dalle sincere passioni ne vedono prontamente la stoltezza; ma le passioni dell'egotista sono camuffate, goffe, simili alle misere passioni senili; sono o stemperate nella sensualità e nel sentimento, o incallite nelle massime. Gli amanti egotistici possono prendersi le mani per ore e baciarsi castamente l'un l'altro per anni; tali pegni di affetto giovano a mantenerli in amore, e al tem-

po stesso sono un lenitivo dei più violenti impulsi. Il sentimentalismo e la verbosità segnano la mancanza di passione: il sangue si è diluito nella linfa. Quindi l'egotista può più facilmente scambiare le sue passioni per doveri, e la sua cupidigia per ideale. La sua devozione a quest'ideale è pura e appassionata; ma nel servirlo ei s'ingrevisce sempre più, assiduo all'opera come ai suoi pasti, doverosamente commosso così dalla musica approvata come dal patriottismo ufficiale, vizioso quando paia virile l'esser vizioso, brutale quando sembri politico l'essere brutale; ei si sente impeccabile, e perciò morir deve nel suo peccato. Niente può turbare la coscienza autonoma di questa sorta di idealista, la cui natura può essere rozza, ma la cui vita è affaccendata e convenzionale, e che congratulasi seco stesso ogni giorno per tutto ciò che sa e fa.

Rivolgete le circostanze quanto vi pare, ma l'egotista trova soltanto un'ultima ragione di ogni cosa. E ragione non è; ma è la volontà assoluta. Poniamo che domandassimo all'ego del sistema di Fichte perchè affermasse un mondo materiale esistente quale suo implacabile nemico e suo ribelle trastullo, e perchè senza necessità producesse quest'infinità di triboli per sè e per l'infelice mondo ch'esso ha creato col suo comando. Esso ego potrebbe soltanto rispondere: « perchè tale è in me l'imperativo

categorico; perchè così voglio io, così devo volere, e tanto richiedono il mio dovere assoluto e la sua logica. Se le conseguenze sono tragiche (e all'ultimo so che devono essere tragiche), ciò dimostra soltanto la sublime abnegazione del mio egotismo, la purezza della mia irrazionale volontà. Tutte le ragioni, tutte le giustificazioni che potessero farmisi sentire devono essere posteriori alla mia volontà; la mia volontà stessa non ha giustificazione nè ragione ».

Ammiriamo la sincerità di questa confessione esaminatrice. La stessa virtù, se si affidasse alla propria consapevolezza per la sua filosofia, non potrebbe giustificare sè stessa su altre ragioni che queste. Se la differenza tra virtù e vizio è perciò tolta di mezzo, ciò dimostra soltanto che la differenza non è fondata sulla propria consapevolezza, ma sopra le circostanze e le forze sotto le quali viviamo. Ciò che la consapevolezza può rivelare non è la base di checchessia. Ogni volontà è la manifestazione di qualche corpo animale, esile e mortale, ma ammaestrabile e dovizioso di mezzi. Le circostanze nelle quali questa volontà ritrova sè stessa, governano e rispondono alle sue varie mosse, e determinano la differenza tra virtù e vizio, tra senno e pazzia.

Tutta la filosofia trascendentale, se è fatta ultimo fine, è falsa e null'altro che una veduta

personale. La volontà non è assoluta, nè nei singoli nè nell'umanità. Natura non è un prodotto della mente ; chè anzi v'è un mondo esterno (vi furono età anteriori a qualunque idea possiamo avere di quello) cui la mente riconosce e del quale si pasce. V'è dentro di noi una natura umana immutata, che i nostri capricci e le nostre passioni possono guastare, ma non annientare. Non v'è imperativo categorico, ma solamente l'opera di istinti e d'interessi più o meno soggetti alla disciplina e a un reciproco adattamento. Tutta la nostra vita è un compromesso, una indistinta armonia che sorge tra le passioni dell'animo e le forze della natura, le quali similmente generano e proteggono le anime delle altre creature, fornendole di potenze di manifestazione e di propria attività paragonabile alla nostra, e con fini non meno teneramente vagheggiati, nè meno degni ai loro proprii occhi ; cosicchè lo spirito alacre ed onesto non può non usare cortesia nell'universo, adoperando la sua volontà senza violenza e prepotenza, giudicando serenamente, e in ogni cosa scartando la parola *assoluto* come quella che è la più falsa e la più esosa del vocabolario. Come osserva il Montaigne : « Colui che innanzi a sè dispone, come in un quadro, questa immagine di nostra madre Natura nella sua piena maestà ; colui che legge nello spettacolo di lei tanta universale e perenne varietà ; che ivi di-

scerne sè stesso esistente come esilissimo corpuscolo, e non soltanto sè stesso, ma tutto un regno, quegli solo stima le cose secondo la stregua della loro grandezza ».

12.11.50

INDICE ALFABETICO
DELLE PERSONE E COSE NOTEVOLI

Alessandro Magno, modello per gli idealisti germanici, 87, 88.

Animi miti, come attratti verso la filosofia germanica, 28.

Aristotele, 129, 133.

Bene e male oltre il dritto e il torto, 133.

Burckhardt, 53.

Byron, 54.

Calvinismo, nel Kant, 62; nel Fichte, 29, 84; nell'Hegel, 120.

Cancelliere germanico (il), suo generoso riguardo verso il Belgio, 56.

Cesare Borgia, superuomo, 148.

Classicismo, romantico nel Goethe, 52; perduto dal Nietzsche, 149-152; quando sia veramente vivo, 54.

Conoscenza, presunta come impossibile, 19; abuso del vocabolo, 44.

Conquista, compito sublime, 87, 88.

Contrarii, supposti inseparabili, 97.

Credenza in Dio, negata prammaticamente, 143-144.

Cristianità, estranea alla Germania, 15; sovvertita dalla filosofia germanica, 112-113; patrocinata dal Goethe, 51; abbandonata dagl'idealisti romantici, 115; denunziata dal Nietzsche, 139-141; ha un elemento comune con l'egotismo, 114.

Critica, storica, ha una base trascendentale, 33.

Critica della Ragione pura, suo agnosticismo, 19; suo fondamento sofistico, 24.

Dürer, 31.

Egoismo, distinto dall' egotismo, 102-103, 105, 108-109, 127.

Egotismo, definito, 12; distinto dall' egoismo, 102-103, 105, 108-109, 127; fondato sull' errore, 179; contenuto nell' imperativo kantiano e nei postulati conseguenti, 68-70; significa interezza, forza, compiacenza di sè stesso, 175-178; è odioso nei pedanti, 152.

Emerson, 28, 54; citato 128.

Etica germanica, sue colpe, 110-111.

Evangelio, emendato da Faust, 58; commentato dagli hegeliani, 113.

Faust, modello di egotista, 18; prefigura l' evoluzione della Germania, 56-57, 168.

Fede, concetto germanico di essa, 18, 32, 36, 74.

Felicità, non è fatta per l' egotista, 18, 20; egli la disprezza, 162-163; non astratta nè assoluta, 118-119; raggiungibile, 126; sua essenza, 162-164.

Fichte, 71, 88.

Filosofia germanica, non è filosofia in Germania, 15; primitiva, 31; soggettiva, 16; in quale senso sia idealistica, 19-20; in quale senso non lo sia, 20-21; ambigua, 22-23; è una specie di rivelazione, 26; deve continuamente essere dimostrata, 30-31; è opera dell' ingegno di razza, 165.

Gemüth consapevole di sè, perchè, 171-172.

Gobineau, 84.

Goethe, 48-59; citato 170, 177.

Guerra, 86, 104, 123.

Guglielmo Meister, 50.

Hegel, 90-106.

Ideali (fini), quando speciosi, quando veri, 146-147.

Idealismo, significati diversi, 19-21; favorisce il materialismo pratico, 9, 75-79, 85, 88, 89; sua mistica conclusione, 43-45.

Imperativo categorico, sua origine, 62; sue prerogative, 68-69; suoi pericoli, 69.

Infinito, scansato dall'Hegel, 95-96; riconosciuto dallo Schopenhauer, 116-117.

Inghilterra, giudicata dal Fichte, 83.

Intendimento, avversato dall'Hegel, 97-98.

Kant, 29, 39, 47, 59-70.

Leibniz, antecessore del trascendentalismo, 37; sua insidiosa teologia, 112.

Lessing, circa la verità, 138.

Lingua germanica, suoi pregi, 81-82.

Locke, 36.

Lutero, 144, 168.

Male, giustificato, 131, 141-143.

Max Stirner, 106-111, citato 80.

Mistica, nella conoscenza, 43-45; nella morale, 131-132.

Montaigne, citato 180.

Musica, 21, 172.

Musset, 54.

Natura umana, 125, 126.

Nazione germanica, sua purezza, 81; sua missione, 85-86; in quale senso detta popolo eletto, 79-81; necessaria alla esistenza continuata di Dio, 74; e della storia, 85-86; sue vicende, 169-171.

Nietzsche, 122-153.

Ottimismo, egotistico, 29, 120, 122, 124, 127, 128.

Paganesimo, uso della parola, 154 seg.; sua forma moderna, 157-158.

Passione, non naturalmente egotistica, 108; può diventare tale, 102-103, 105-106; ottusa negli egotisti, 177-178.

Paulsen, 47.

Percezione, termina nelle cose, non nelle idee, 24.

Pessimismo, disconoscitore, per tradizione, delle virtù intrinseche, 117; è reazione contro l'ottimismo, 29, 120; è arbitrario, 124-125.

Pier Gynt, egotista, 18.

Platone, suo idealismo opposto a quello dei Tedeschi, 20; sua politica oppressiva, 88-89; circa l'inspirazione, 151.

Postulati della ragione pratica, equivoci, 64-70.

Potenza, diversi significati di questa voce, 134-135.

Progresso, quando sia illusorio, 21; quando reale, 120.

Protestantesimo, 25-36, 161-162.

Religione nella filosofia germanica, 13, 17, 82-83, 89-90.

Roma e l'ingegno germanico, 160.

Schopenhauer, 116-131.

Società, sua così detta consapevolezza, 21-22 ente spirituale, 106-107.

Socrate, 156.

Sostanza, uso egotistico di questa voce, 22, 99-100.

Spinoza, 28, 131.

Spirito, suoi diversi significati, 42; sua mistica unità, 43.

Stato, ente assoluto, idolo, 104-106.

Superuomo, 145-153.

Toro, psicologia del, 158-159, 164.

Trascendentalismo, 36-48.

Verità, una finzione della volontà, 32; marca tedesca (made in Germany), 95; meno apprezzabile dell'illusione, 19, 137-139; non è la parte importante delle filosofie, 164.

Volontà, voce usata metaforicamente, 40-41, 122; dovrebbe essere disinteressata, 73; può completarsi nell'avversità, 72-73; è instabile e indeterminata, 167-169; può negarsi, 128-129.

Wagner, 146, 161.

Winkelmann, 150, nota.

- Ciò che conta in un sistema non è la parte teoretica (teorica), ma lo "spirito" che vi aleggia 45
- la monade leibniziana prefigura l'io trascendentale (idealismo) 38
- Fichte "dilettante" (di idealità) 55
- finito nel terreno del puro soggettivismo, l'imperativo categorico di Kant è un'arma politica di ogni rivolta romantica 69
- "metafisica fantastica", l'idealismo 72
- il perfetto idealismo ha disposizione a mutarsi in perfetto materialismo 75
- Fichte ha anticipato anche il soggettivismo della moderna epistemologia 85
- Ammirazione per Alessandro Magno di Fichte e di Hegel 88

- Hegel non avrebbe ammesso senza unione o associazione di Stati, come non ammette che gli Stati abbiano doveri reciproci 104
- Hegel e la definizione della Storia 185
- Speculazione è vero riflesso della azione pratica 174
- [illegible] esposto il peccato per l'idealista 176
- bellissima definizione del realismo [illegible] de Montaigne 180

→ falsità dell'oggettivismo di Hegel, che è anche lui un
→ soggettivista radicale 92-93

- Nietzsche, un "egotista" come Fichte ed Hegel 127 137
- dall'egotismo all'individualismo e all'egoismo 108
- Max Stirner 107

INDICE

Avvertenza . . . . . pag. 5

Prefazione 7

Capitolo I — Indole della filosofia tedesca in generale 15

» II — L'eredità protestante 25

» III — Trascendentalismo 36

» IV — Accenni di egotismo in Goethe . 48

» V — Germi di egotismo in Kant . . 59

» VI — Trascendentalismo perfetto . . 71

» VII — Fichte e la missione della Germania 79

» VIII — L'egotismo delle idee . . . 90

» IX — Egotismo e filautia o egoismo . 106

» X — Il divorzio dal Cristianesimo . . 111

» XI — Nietzsche e Schopenhauer . . 122

» XII — L'etica del Nietzsche 131

» XIII — Il superuomo 145

» XIV — Paganesimo 154

» XV — L'ingegno germanico 164

» XVI — L'Egotismo in pratica . . . 173

Indice alfabetico delle persone e cose notevoli . 183

BIBLIOTECA CIVICA
N°120612
VARESE
6 APR. 1982